

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके संरक्षक महाजुभाव—

- (१) श्रीमान् ला० महावीरप्रसाद जी जैन, वैकर्म, सदर मेरठ सरक्षक,
अध्यक्ष एवं प्रधान ट्रस्टी
(२) श्रीमती सी० फूलमाला देवी, धर्मपत्नी श्री ला० महावीरप्रसाद जी
जैन वैकर्स, सदर मेरठ, सरक्षिका

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके प्रवर्तक महाजुभाव—

१	श्रीमान् लाला लालचन्द जी जैन सर्राफ	सहारनपुर
२	" सेठ भवरीलाल जी जैन पाण्ड्या	भूमरीतिलैया
३	" कृष्णचन्द जी रईस	देहरादून
४	" सेठ जगन्नाथ जी जैन पाण्ड्या	भूमरीतिलैया
५	" श्रीमती सावती देवी जैन	गिरीडीह
६	" मित्रसेन नाहरसिंह जी जैन	भुजपफरनगर
७	" प्रेमचन्द प्रोमप्रकाश जी जैन प्रेमपुरी	मेरठ
८	" सलेकचन्द लालचन्द जी जैन	भुजपफरनगर
९	" दीपचन्द जी जैन रईस	देहरादून
१०	" बाबूमल प्रेमचन्द जी जैन	मसूरी
११	" बाबूराम मुरारीलाल जी जैन	ज्वालापुर
१२	" केवलराम उग्रसेन जी जैन	जगाधरी
१३	" गेंदामल दगडू शाह जी जैन	मनावद
१४	" मुकुन्दलाल गुलशनराय जी जैन नई मण्डी	भुजपफरनगर
१५	" श्रीमती धर्मपत्नी बा० कैलाशचन्द जी जैन	देहरादून
१६	" जयकुमार वीरसेन जी जैन सर्राफ	सदर मेरठ
१७	" मन्त्री दिगम्बर जैन समाज	खण्डवा
१८	" बाबूराम शकलचक्रप्रसाद जी जैन	तिस्सा
१९	" विशालचन्द जी जैन रईस	सहारनपुर
२०	" हरीचन्द ज्योतिप्रसाद जी जैन घोवरसियर	इटाना
२१	" सी० प्रेम देशीशाह सु० बा० फतेहलाल जी जैन सघी	जयपुर
२२	" मन्त्राणी दिगम्बर जैन महिला समाज	खण्डवा
२३	" सागरनल जी जैन पाण्ड्या	गिरीडीह
२४	" गिरनारीलाल चिरञ्जीलाल जी जैन	गिरीडीह
२५	" राधेलाल कालूराम जी जैन मोदी	गिरीडीह
२६	" फूलचन्द वैजनाथ जी जैन नई मण्डी	भुजपफरनगर
२७	" सुखवीरसिंह हेमचन्द जी जैन सर्राफ	बडीठ
२८	" गोकुलचन्द हरकचन्द जी जैन गांधा	लालगोला
२९	" दीपचन्द जी जैन सुपरिन्टेन्डेण्ट इन्जिनियर	कानपुर

३०	श्रीमान् लाला मन्नी-दि० जैन, समाज नाई की मण्डी	आगरा
३१	„ सचालिका, दि० जैन महिला मण्डल नमककी मण्डी	आगरा
३२	„ नेमिचन्द जी जैन रुहकी प्रेस	रुहकी
३३	„ भुवन्लाल शिवप्रसाद जी जैन धिलकाना वाले	सहारनपुर
३४	„ रोशनलाल के० सी० जैन	सहारनपुर
३५	„ मोल्हडमल श्रीपाल जी जैन, जैन वेस्ट	सहारनपुर
३६	„ शीतलप्रसाद जी जैन	सदर मेरठ
३७	„ ॐ जीतमल इन्द्रकुमार जी जैन छावडा	कुमरीसिलैया
३८	„ ॐ इन्द्रजीत जी जैन वकील स्वरूपनगर	कानपुर
३९	„ ॐ मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बडजात्या	जयपुर
४०	„ ॐ दयाराम जी जैन आर. ए. डी. ओ.	सदर मेरठ
४१	„ ॐ मुसालाल यादवराम जी जैन	सदर मेरठ
४२	„ + जिनेश्वरप्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन	सहारनपुर
४३	„ + जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन	शिमला
४४	„ + बनवारीलाल निरञ्जनलाल जी जैन	शिमला

नोट:—जिन नामोंके पहिले ॐ ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावोंकी स्वीकृत सदस्यताके कुछ रुपये आये हैं, शेष आने हैं। तथा जिनके पहिले + ऐसा चिन्ह लगा है उनकी स्वीकृत सदस्यताका रुपया अभी तक कुछ नहीं आया, सभी बाकी है।



सम्पादकीय

जैन न्यायके महान् प्रतिष्ठापक कुशाग्रबुद्धि तार्किकशिरोमणि वादीभक्तेश्वरी श्री समन्तभद्र श्री अकलङ्कदेव आदि महान्पुरुषोंने जैन न्यायके मौलिक तत्त्वोंकी समीचीन विवेचना आप्तमीमासा, प्रमाणसंग्रह, न्यायविनिश्चयादि कारिकात्मक रचनाओंके द्वारा की। जैनदर्शनके प्रणेता भगवान् समास्वामीके दार्शनिक शास्त्र श्री तत्त्वार्थसूत्र के सदृश जैन न्यायको सूत्रबद्ध करने वाली “जैन न्याय सूत्र ग्रन्थ” जैन परम्परामें नहीं बन पाया था। इसी कमीको आचार्यप्रवर श्री माणिक्यनन्दीने आचार्य सृष्टिपरम्परासे आये हुए जैन न्यायरूप सागरको परीक्षामुखसूत्ररूप गागरमें पूर्ण करके जैन न्यायका गौरव बढ़ाया है। यह जैन न्यायका प्राथमिक सूत्रग्रन्थ है जो कि भारतीय न्याय विषयक कृतियोंमें अद्वितीय है।

यह ग्रन्थ ६ परिच्छेदोंमें विभाजित है। इसके सूत्रोंकी संख्या २१२ है। ये सूत्र सरल, विशद एवं नये-तुले हैं। वस्तु विचारमें अति गम्भीर, अन्तस्तलस्पर्शी तथा अर्थ-गौरवसे ओतःप्रोत हैं। सभी सूत्र संस्कृत गद्यमें हैं, किन्तु उनके आदि अन्तमें एक २ श्लोक हैं :—

प्रमाणादर्शसिद्धिस्तदाभासाद्विपर्ययः ।
 इतिवक्ष्ये तयोर्लक्ष्म सिद्धमल्प लघीयतः ।
 परीक्षामुखमादर्शं हेयोपादेयतत्त्वयोः ।
 सविदे माहशो बालः परीक्षादक्षवद् व्यग्राम् ॥

आद्य श्लोकमें ग्रन्थ प्रयोजन तथा उसकी रचनाकी प्रतिज्ञा की है । और प्रतिज्ञानुसार ग्रन्थ रचना की है । सूत्रकाग्ने हेय-उपादेय तत्त्वका यथार्थ बोध कराने के लिए परीक्षकके समान दर्पण कृतिवत् बनाई ।

प्रतिपाद्य विषयः—प्रथम परिच्छेदमें १३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका स्वरूप तथा प्रमाणके प्रामाण्यके स्वतन्त्रत्व परतन्त्रत्वका निर्णय किया है द्वितीय परिच्छेदमें प्रमाण के प्रत्यक्ष परोक्ष दो भेद बताये हैं । प्रत्यक्षके साव्यवहारिक तथा भ्रुक्य भेदोंको १२ सूत्रोंसे प्रतिपादन किया है । तृतीय परिच्छेदमें परोक्ष प्रमाणके स्थिति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, आगमका १०१ सूत्रोंमें कथन है । चतुर्थमें ६ सूत्रों द्वारा प्रमाणके विषय सामान्यविशेषात्मकको समझाया है । सामान्य विशेषके भेद भी दर्शाये हैं । पाचवें परिच्छेदमें ३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका फल साक्षात्, अज्ञाननिवारण, परम्परा दान-उपादान उपेक्षा कहकर उसे प्रमाणसे कथञ्चित् भिन्न अभिन्न सिद्ध किया है । छठे परिच्छेदमें प्रत्यक्षाभास परोक्षाभासका स्वरूप बताकर जय-पराजय व्यवस्था बताई है । इसमें ७४ सूत्र हैं । इस प्रकार इस ग्रन्थमें जैन न्यायके सभी मौलिक ग्राह्य विषयोंका पूर्ण व्यवस्थित चयन हुआ है ।

न्याय विषयके ऐसे कठिन दार्शनिक विषयका आध्यात्मिक सम्बन्ध दिखाकर न्यायादि अनेक विषयके पारस्त्री, समीची, विद्वान् श्री १०५ श्रुत्वक मनोहर जी वर्णी सहजानन्द महाराजने परीक्षामुखसूत्रप्रवचन द्वारा सरल सुबोध स्वरूप किया है । समय-सारादि अनेक ग्रन्थोपर प्रवचन करने वाले विद्वानके प्रीट ज्ञानने इसे दुरुहतासे बचाया है जो कि न्याय विषयक समीचीर अध्ययन चिन्तन एवं सुयोग्य विद्वत्ताका ही सुन्दर मधुर फल है । न्यायविषयक क्षेत्रमें तत्त्व निर्णयका आवाय प्रमाण ही होता है । इसलिये प्रमाण और प्रामाण्यकी परीक्षा करना अत्यावश्यक है । इन प्रवचनों द्वारा लोकमें प्रमाणविषयक विपरीत धारणामें दूर होगी ।

मुझे इन प्रवचनोंका मूल शोधनका अवसर मिला है । मैं आशा करता हूँ कि आध्यात्मिक तत्त्वके विद्व रसिक जन इनके स्वाध्याय द्वारा लाभ उठावेंगे ।

—देवचन्द जैन, एम० ए०

परीक्षासूत्रप्रवचन

[अष्टादश भाग]

(प्रवक्ता—अध्यात्मयोगी पूज्य श्री १०५ बु० मनोहरजी वर्णी)

प्रमाणके विषयकी जिज्ञासा—परीक्षासूत्र ग्रन्थके गत तीन अध्यायोंमें प्रमाणके लक्षणका विवरण किया गया । प्रमाणका लक्षण किया है जो स्व और पदार्थका निरूपण कराने वाला ज्ञान है उसको प्रमाण कहते हैं उस प्रमाणकी उत्पत्ति, प्रमाणके भेद भेदका स्वरूप, उनके गुण उनके दोष इन सबके वर्णनमें प्रमाणके लक्षण का स्पष्ट रूपसे विवरण हुआ है । अब इस परिच्छेदमें यह पूछा जा रहा है कि इस स्व अपूर्व अर्थके व्यवस्थात्मक ज्ञानका प्रमाणीका कुछ विषय है या उस प्रमाणका विषय नहीं है यहाँ यह पूछ रहे हैं कि ज्ञान निविषय होता है या विषय सहित होता है अर्थात् ज्ञानमें किसी चीजका प्रतिभासा होता है या कोई चीज ज्ञानमें नहीं आती और ज्ञान बन जाया करता है ? निविषय तो कह नहीं सकते कि ज्ञानमें विषय कुछ नहीं आता, चीज कुछ नहीं आती और वह प्रमाण होता है । यह बात यो नहीं कह सकते कि फिर तो सारे अन्त ज्ञान मिथ्या ज्ञान सभी प्रमाण ही जायेगे । जैसे कि कभी आकाश में बालोका गुच्छा सा दिखता है अथवा छोटे पतंगसे नजर आते हैं तो फिर वे भी प्रमाण बन बैठेंगे । जब निविषय प्रमाण मान लिया । जब प्रमाणका विषयभूत कोई पदार्थ ही नहीं है तब कुछ भी विकल्प चले रहा हो वह भी प्रमाण बन बैठेगा । यदि कहो कि प्रमाण सविषय है । प्रमाणका है विषय कुछ तो वह विषय क्या है ऐसी एक भाषाका होती है, तो प्रमाणके विषयका विवादे निपटानेके लिए सूत्र कहते हैं ।

सामान्यविशेषात्मा तदर्थो विषय ॥ ४-१ ॥

सामान्यविशेषात्मक पदार्थकी सामान्यविशेषरूपता—सामान्य विशेषात्मक पदार्थ प्रमाणकी विषय है अर्थात् सामान्य विशेषात्मक पदार्थ ज्ञानमें आता है । न केवल सामान्य ज्ञानमें आता, न केवल विशेष ज्ञानमें आता, किन्तु पदार्थ ही सामान्य विशेषात्मक है और वही ज्ञानमें आ पाता है । जैसे एक मनुष्य जो व्यक्तिरूप है, जो काम करने वाला है, जिसमें सृष्टिशील होती है वह तो है विशेष और सद् मनुष्योमें रहने वाला जो मनुष्यत्व है वह है सामान्य । तो किसी आदमीको देखकर क्या केवल

सामान्य समझने या रहा या विशेष समझने या रहा ? भले ही कोई सामान्यकी व्याख्या न जाने सामान्यका अर्थ न जाने और उसके ज्ञानमें केवल वही पुरुष विशेष विषयमें या रहा है, किन्तु पदार्थ तो सामान्यरहित न बन जायगा । जिसने भी पदार्थ है वे सब सामान्य विशेषात्मक है । मनुष्य है तो उसमें सहस्र परिणामवाला मनुष्य सामान्य है । जो अर्थक्रियापरिणत व्यक्ति है वह मनुष्य विशेष है । तो ज्ञानने जो विषय आया हुआ जाना गया वह पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है । जैसे जाना कि वह ज्ञानका विशेषात्मक है, उसे सब कहते हैं ।

पूर्वोत्तराकार परिहारावाप्तिस्थितिलक्षणपरिणामेनार्थक्रियोपपत्तोश्च । ४-१०

सामान्यविशेषात्मक पदार्थके ही प्रमाणविषयत्व होनेका कारण—
प्रमाणका विषय सामान्य विशेषात्मक पदार्थ है क्योंकि उसमें अर्थक्रिया हो रही है । उसमें काम होता है । परिणति हो रही है । इससे मात्तूम होता है कि वह सामान्य विशेषात्मक है । अर्थक्रिया परिणति उसमें ही हुआ करती है, जहाँ परिणाम होता हो अर्थात् पहिली पर्यायका ग्रहण करे और पूरा एक नवीन पर्यायमें रहे उसे कहते हैं परिणाम । और, ऐसा परिणाम होनेसे ही पदार्थमें अर्थक्रिया बनती है । जैसे, सामने के किसी मनुष्यको देका तो उस मनुष्यमें ये तीन बातें हैं कि नहीं कि नवीन पर्याय उसमें उत्पन्न होती है और पूर्व पर्याय बिलीन होती है और दोनों पर्यायोंमें वह एक रह रहा है । तो अपने मनुष्यसे सोचलो— मैं एक मनुष्य अन्तर्गते लेकर मरण तक वही का वही रहता हूँ । लेकिन मेरी हान्त रोज रोज बदलती है । और, मोटे रूपसे बचपन गुजरा भवानी आयी । जबानी गुजरी जुड़ावा आया । पर मनुष्य तो मैं वही का वही हूँ वही बचपनमें, वही जबानीमें और वही जुड़ पाये । तो देखो मनुष्यमें ये तीनो ही काम हुए । पहिली पर्याय छूटी, नवीन पर्याय हुई और उन सब पर्यायोंमें मैं एककी रहूँ । इससे निश्चि होना है कि समस्त पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होते हैं । और, पदार्थोंमें दो प्रकारकी बुद्धि या जग ही रही है—मनुज्ज्ञ ज्ञान और व्यापक ज्ञान । मनुष्यको देखते ही यह ज्ञान बना है ना कि गाय बैल, भैंस, घोडा आदिक से विलक्षण जातिका है वह मनुष्य और मनुष्य मनुष्य जिनने हैं वे सब एक सहस्र हैं । ये दो बातें बिलानेकी नहीं, किन्तु प्रत्येकके ज्ञानमें यह बात होती है तभी वे व्यवहार कर सकते हैं । अगर ज्ञानमें यह न बना हो कि यह मनुष्य गाय, बैल, भैंस, बकरी, घोडा आदिकमें विलक्षण जुड़ा है तो इसका मतलब क्या कि ये गाय, बैल, भैंस आदिक रूपसे बात भी हुआ करती है क्या । तो यह बात बली मई है कि यह व्यक्ति सब विलक्षण पदार्थों में व्याप्त है तभी उनसे बात की जाती है । तो यह तो ध्वनि हो ही गया कि यह विलक्षण है उनसे न्यारा है और इसके साथ वह भी बात आयी है कि जैसे और मनुष्य होते हैं तब ये भी हैं, यह सामान्य है सब एक ही मनुष्यमें देखो तो बचपनमें था वह अब नहीं है यह तो व्यावृत्तकृत है—इसका । अन्तर्गता यह तो नहीं देखा

अष्टादश भाग

जा रहा कि छोटे बच्चे जैसे जम'नपर उल्टे घोंचि सींचे खेलते रहते हैं इस तरह तो कोई बूढ़ा नहीं कर-ा तो मासूम होता है कि वह परिणामन अन्य है यह परिणामन अन्य है पर व्यक्ति तो वही है जो बचपनमे था और अब है। इससे यह सिद्ध है कि प्रत्येक पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होता है।

सामान्यविशेषात्मक पदार्थके प्रमाणविषयत्व जाननेका स्वयंके लिये स्वयं पर प्रभावित परिणाम अब अपनेको भी सामान्य विशेषात्मक समझना, इस भवको नहीं, इस शरीरको नहीं, किन्तु जो चैतन्यस्वरूप अत्मा है उस अत्माको समझिये सामान्य विशेषात्मक विशेष अवस्था तो उसका विकल करनेकी विकल न करनेकी हुमा करती है और सामान्यस्वरूप उन सब पर्यायमे रहने वाला जो एक चैतन्यमान तत्व है वह है उसका सामान्यस्वरूप। ऐसी श्रद्धा करनेसे इसको क्या बल मिलता है उस विशेषमे आज ससारी हूँ भव अमणमे रहने वाला हूँ, विकलमे रहने वाला हूँ, किन्तु यह विशेष है, परिणतिर्था क्षणिक हैं मिट जायेंगी, इनसे नष्टकर मैं निर्विकल्प भी बन सकता हूँ। मुक्त भी हो सकता हूँ। यह विकृत विशेष मिटकर अविच्छिन्न विशेष हो सकता है। यह विशेष निर्मलताकी अवस्था इस सामान्य तत्त्वके अवलम्बनसे प्राप्त होगी, जिस सामान्यस्वरूपमेसे यह विशेष पर्याय प्रकट होती है उस सामान्य स्वरूपका ज्ञान करनेसे इस विशेष पर्यायमे परिवर्तन हो जाता है। बहुत विकारक्य परिणामन चलते-चलते अब निर्विकार परिणामन चलने लगा। तो सामान्य विशेषात्मक मैं हूँ ऐसी श्रद्धा इसके भीतर हो यह बहुत ही उपयोगी अमृत तत्त्व है। तो ये समस्त पदार्थ सामान्य विशेषात्मक हैं क्योंकि इनमें अनुवृत्त व्यावृत्त ज्ञान चल रहा है। ये अनुवृत्त व्यावृत्त ज्ञानके विषयभूत हैं। जो जिस आकारको प्रतिभासित करने वाले ज्ञानका विषय है वह तदात्मक देखा गया है। जैसे कि नीलाकारका प्रतिभास करने वाले ज्ञानका विषय क्या? नील स्वभावी पदार्थ। जितने ये बहू पदार्थों के आकार ज्ञानमे प्रतिभासित हो रहे हैं वे यह सिद्ध करते हैं कि बाह्यमे इस प्रकारके पदार्थ हैं। तो जब सामान्य विशेषाकार रूपसे प्रतिभास होने वाले अनुवृत्त व्यावृत्त प्रत्ययके विषयभूत हैं ये सारे पदार्थ तो बाह्य प्रमेय और आध्यात्मिक प्रमेय, ये सब सामान्य विशेषात्मक होते हैं और केवल इस ही हेतुसे पदार्थ सामान्य विशेषात्मक हो तो नहीं किन्तु पूर्व आकारका वह परिणाम करता है अर्थात् परिहार करती है और उत्तर आकारको यह ग्रहण करता है और दोनों आकारोमे वस्तु बनी रहती है इससे इसमे अर्थक्रिया बनती है। यदि कोई पदार्थ नित्य ही है अपरिणामी है, जरा भी नहीं बदलता है तो उस पदार्थमे अर्थक्रिया नहीं बन सकती। यदि कोई पदार्थ क्षण-क्षणमे नष्ट होने वाला माना जाय तो उसमे भी अर्थक्रिया नहीं बन सकती। तो इन सब पदार्थोंमे जो अर्थक्रिया चल रही है वह यह सिद्ध करती है कि ये समस्त पदार्थ सामान्य विशेषात्मक हैं। तो समस्त पदार्थोंकी सामान्य विशेषात्मकतासे संक्षेप रूपमे बनाकर उनीके विवरणके लिए इस समय सामान्यके सम्बन्धमे कहा जा रहा है कि वह

४] परोक्षामुल्लेखप्रवचन

सामान्य कितने प्रकारका होता है ।

सामान्य द्वया ॥ ४-३७ ॥

तिर्यगूर्ध्वताभेदात् ॥ ४-४१ ॥

सामान्यको प्रकार, सामान्य दो प्रकारका होता है तिर्यक और ऊर्ध्वता, सामान्य तिर्यक, सामान्य तो उसका नाम है जो एक ही मंत्र अनेक जगत् सामान्य प्राण, ज्ञान और ऊर्ध्वता सामान्य उसे कहते हैं कि एक पदार्थ एक ही व्यक्तिने कालभेदेने उनकी विज्ञान पर्याप्त है उस समय सामान्यरूपि पाया जा जैसे १०८ मनुष्य बंटे हैं और वही कहा कि मनुष्य । तो सबमें जो मनुष्यत्व सामान्य है वह मनुष्य-सामान्य तिर्यक, सामान्य है । और एक ही मनुष्यमें यह विचारोंमें भी मनुष्य प्राण, ज्ञान, मनुष्य है और वृद्ध पेमें भी मनुष्य है । ऐसी उसकी सब पर्याप्तोंमें मनुष्यत्व-निरन्तरा यह कौन सा सामान्य है ? तब ऊर्ध्वता सामान्य है । पदार्थोंका स्वरूप, बस्तुनेके लिए दो प्रकारके सामान्योंकी जान जाननी होती है-ये किन ऊर्ध्वता विशेष ऊर्ध्वता सामान्यसे बस्तुका स्वरूप व्यवस्थित होता है । प्रत्येक पदार्थ नित्य है और स्थिर है, प्रत्येक पदार्थ सदा रहता है और उसमें बनता बिगड़ता भी रहता है । वही पर जो नदरूढ़ने वाला सामान्य कहा है यह ऊर्ध्वता सामान्य है और एक मनुष्य रहने वाले समस्त पदार्थोंमें जो निरन्तर व्यवस्था करके यह तिर्यक सामान्य है । जैसे कहा-द्रव्य खडू है-जीव, पृथ्वी, वन, प्रसव, आकाश और कौन सा जो जीवता अतत्त्वान्त है । उन अतत्त्वान्त जीवोंको जीव द्रव्य कह देना यह ही तिर्यक सामान्य । और जब यह कहा जायगा कि जब नित्यानित्यात्मक है, सदा रहने वाला है और खण-खणमें नश्वर-अव न पर्याप्त करने वाला है, तो इसमें जो सदा रहने वाला है वह जो अक्षय है, यह ऊर्ध्वता सामान्य । पदार्थोंकी स्वरूपों के नाम सामान्यता रक्षण होता है यह ऊर्ध्वता सामान्य और एक ही पदार्थोंके पदार्थोंमें जो आकारसे कहना, वही मनुष्य, तिर्यक सामान्य । इसी दो प्रकारके सामान्योंका उदाहरण दे रहे हैं ।

सहस्रपरिणामस्तिर्यक खण्डमुण्डादिपु गतेववत् ॥ ४-४२ ॥

तिर्यकनामस्तिर्यक स्वरूप जो सहस्रपरिणाम है वह तो है तिर्यक सामान्य । जैसे गेहूँके दाने भरघो-पके हैं, देखकर ही तो वे सब गेहूँ सहस्र वन वाले हैं । जो आकार जो रंग जा-प्रकार में गेहूँ है वही रंग वही आकार धनुष-गेहूँमें है जो उन नारे डेगोंमें एक-गेहूँ अन्धमें कहा यह ही तिर्यक सामान्य । जैसे अनेक गायें खंडी हैं-कोई चिनकवरी, कोई लाल, कोई काली कोई सफेद, कोई खंडी कोई घुण्डी प्रादिक तो उन सब गायोंमें जो गायन है वे सब गायें कहलाती हैं । ऐसा जा गौत्व सामान्य है वह है तिर्यक सामान्य, क्योंकि यहा सहस्र परिणाम आया । है आकार

चटाई है, और उसमें अर्थक्रिया बनती है। उससे इच्छा होती है। अनुगत आकार स्व-ज्ञानमेकलक रहा है और अनुगत आकार फलके बिना तो आत्माका स्व-बुद्धि भी नहीं बन सकता। स्वानुभवमें किस प्रकारका आत्मा ज्ञानमें रहता है ऐसा सामान्य हुआ केवल चैतन्यमात्र। मनुष्य नहीं। देव नहीं। इस एक सामान्य चित्स्वरूप अनस्तस्वक बोधसे प्रतिभाससे स्वानुभाव होना है। तो अनुगताकार ज्ञानमें आया यह विन। अव-बध नहीं बात है। इससे यह भी सिद्ध है कि जो बुद्धि ऐसी अश्ववृत्ति है कि उसमें अनुगताकार प्रतिभासित हो रहा है जो अनुगत आकार सबसे पाया जाने वाला है वह व्यावृत्त आकारके अनुभवसे अनिश्चित है। दोनों ही प्रतिभासमें पाये जाने हैं। यह गाय है ऐसा ज्ञान करनेके ही भाव गड़ भँसा छोटा आदि नही है, यह भी साधनमें जान हो रहा है। ये सब गायें हैं एम छान होनेके साथ, सबसे मायपना, एक सामान्य है, यह भी बोधमें आ रहा है। तो सामान्य और विशेष दोनों बुद्धि में आते। त्रिम-बुद्धिमें यह अनुगत आकार प्रतिभासमें आ रहा है कि यह अन्य पदार्थों, विलक्षण-तुदा है, व्यावृत्त आकार बनता है ऐसी बुद्धि अनुगताकार वस्तुकी व्यवस्था कन्ती है। वहाँ जो सर्वथा नित्य मानन वाले हैं वे विशेष नहीं मान सकते। क्योंकि विशेष-मानेंगे तो पर्याय माननी पड़ेगी। तब अन्तिम बन जायगा। जलिकवादी लोग सामान्य नहीं मान सकते। फिर सामान्य मानेंगे तो उन्हें वस्तुका नित्य मानना पड़ेगा, किन्तु वस्तुकी व्यवस्था इस ही प्रकार है कि प्रत्येक पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होता है। ऐसा सबका ही ज्ञान हो रहा है। सब चीजें हैं, बदलती रहती हैं फिर भी उनमें वस्तुसामान्य वही एक सदा रहता है और पहिलेसे आ। किसी भी पदार्थकी चर्चा करो जीवके सम्बन्धमें यही बात है कि अपनी पर्यायसे तो परिणमते हैं और जो एक सामान्य तत्त्व है सदा रहने वाला है वह शास्त्रत रहा करता है। पुद्गल परमाणु के-तो। उसमें रूप, रस, गन्ध स्पर्श बदलते रहते हैं पर रूप सामान्य, रस सामान्य आदिक गुण ये तो सदा शाश्वत हैं। कोई भी रूप बदले, रूप तो रहेगा। कोई भी परिणति बनी वस्तु तो रहेगा। तो जो प्रत्येक पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है और पदार्थ ही ज्ञानमें आया करता है। तो ज्ञानका विषय सामान्य विशेषात्मक पदार्थ है, इस हीको प्रमाणका विषय कहते हैं। इन अन्वयमें प्रमाणके विषयकी चर्चा की गई है कि प्रमाणका विषय क्या होता है इस एक सामान्य विशेषात्मक पदार्थके विवरण पर बहुतसे तत्त्व और समस्याएँ हल हो जाया करती हैं। पदार्थका सामान्य विशेषा-त्मक जाने बिना गुण विकासके लिए उत्साह नहीं हो सकता मैं वही हूँ जो सदा रहता हूँ। मैं अभी मलिन पर्यायमें हूँ। इस पर मलिन पर्यायको छोड़कर निर्मल पर्यायमें आ सकता हूँ। यह उत्साह सामान्य विशेषात्मक आत्मपदार्थके व अस्तित्व के बोधमेंसे ही आ सकता है।

बुद्धि भेदसे सामान्य विशेष तत्त्वकी सिद्धि—जितने भी पदार्थ होते हैं वे सामान्य विशेषात्मक होते हैं। सामान्य धर्म तो जाना जाता है सदैव परिणामीको

देखकर । एक ममान त्रिगुणमनोंकी देखकर, आकार प्रकारकी देखकर तो सामान्यका ज्ञान होता है और एक दूसरेसे भिन्न है । ऐसी भिन्नता देखकर विशेषका ज्ञान होता है । तो उस सम्बन्धमें दार्शनिक ऐसे हैं जो केवल सामान्यको ही मानते हैं पदार्थमें और कुछ ऐसे हैं जो केवल विशेष ही मानते हैं । तो वह जो केवल विशेष ही मान रहा है वह शकाकार कुछ कह रहा है । केवल विशेष ही माने वह कौन हो सकता है ? क्षणिकवादी क्योंकि विशेषका, भेदका अधिकसे अधिक भेद माननेपर क्षणिक पनेकी सिद्धि होगी । तब शकाकार कह रहा कि विशेषके प्रस्तावा कोई कुछ सामान्य समझमें ही नहीं आता । सब विशेष ही विशेष है । सामान्य रही कुछ नहीं है, क्योंकि यह सामान्य है, यह विशेष है ऐसी बुद्धिमें कोई भेद नहीं आता । किसी चीजको देख कर उनमें ऐसा तो कोई नहीं निरखता कि इसमें यह तो सामान्य है और यह विशेष है । इन प्रकारका बुद्धि भेद न होनेसे सामान्य कुछ चीज नहीं है । जो देखा, जो जाना सो सब विशेष ही विशेष है । बुद्धि भेद के बिना पदार्थके भेदकी व्यवस्था नहीं की जा सकती । यदि बुद्धि भेद न होनेपर पदार्थ भेद मान लिया जाय, प्रतिभास तो एक रूप है और वही पदार्थ भेद मान लिया जाय तो इसमें बड़ा अनर्थ होता है । ऐसा शकाकार विशेष तत्त्वका वर्णन कर रहा है । उत्तरमें कहते हैं कि यह बात भी अभ्युक्त है । सामान्यका स्वरूप और है, विशेषका स्वरूप और है । जैसे किसी पदार्थमें रूप, रस, गंध, स्पर्श अनेक धर्म हैं । एक पदार्थमें हैं और एक ही समयमें हैं तो एक ही पदार्थके आश्रय रहने वाले जो रूप, रस, आदिक हैं देखो इनमें बुद्धि भेदसे भेद मिश्र है कि नहीं । चीजको उठाकर कौन कह सकता है कि देखो इसमें यह तो रूप है और यह रस है । ऐसा कोई बता तो नहीं सकता । किन्तु क्या बुद्धि भेद नहीं जानता कि रूप यह है और रस यह कहलाता है ? चतुर्इन्द्रियके द्वारा जो नजर आया वह तो रूप है और रसनाइन्द्रियसे जो समझमें आया सो रस है । तो जैसे एक ही पदार्थमें रूप, रस एक साथ है और एक पदार्थका हम ज्ञान कर रहे हैं लेकिन वही भी बुद्धि से ये दोनों गुण अलग अलग समझमें आते हैं । रूप इसका नाम है और रस इसका नाम है ।

एकेन्द्रियगम्य तथा एक पदार्थमें प्रतिभासभेदकी सिद्धि—शकाकार कहता है कि जो पदार्थ एक ही इन्द्रियके द्वारा जाना जाता है, उसमें जाति और व्यक्ति का भेद कैसे बन सकता है ? जाति मायने सामान्य । व्यक्ति मायने विशेष । जब हम चतुर्इन्द्रियसे ही देख रहे हैं माय तो अब उसमें उभमें यह छाट कैसे बन जायगी कि इसमें गीतत्व तो सामान्य है और यह चार लम्बे पेट वाला जो जानवर खड़ा है यह व्यक्ति विशेष है । यह जानिका और व्यक्तिका याने सामान्यका और विशेषका भेद कैसे बन जायगा जब कि वह एक चीज ज्ञानमें आ रही है और एक इन्द्रियसे ज्ञानमें आ रही । और, जब सामान्य और विशेषका भेद न बन सका तो इसके मायने यह है कि विशेष तो दिख ही रहा, सामान्य कुछ चीज नहीं है । तो यो विशेषवादी सामा-

परीक्षामूलग्रन्थप्रवरन

न्यका निराकरण कर रहा और वेचन विशेषका ही मध्य बना रहा। उत्तरमें कहते हैं कि यह बात युक्त नहीं है कि जो चीज एक ही दृष्टिकोण द्वारा जनी जाय उसमें भेद नहीं होता। देखो गर्मीके दिनोंमें हवा भी चल रही है। मैं तुम भी उठ रही है। तो अर्थात् दृष्टिकोणके द्वारा हवा भी जाती है तो यह कहना युक्त नहीं है कि दृष्टिकोणके द्वारा जो ज्ञेय होता है उसमें भेद नहीं रहता। देखो मीठे पदार्थमें चीज गर्मीमें भेद नवम्में आता कि नहीं कि नहीं तो गर्मी लगी और यह पदार्थ लगी - चीज दोनो एक ही दृष्टिकोणसे जाने गए। तो तथा और गर्मीमें जो यह भेद सिद्धांत रहा है उसका कारण प्रतिभास भेद ही है। गर्मीका चीज हममें प्रतिभास रहा हुआ और बहुतमें प्रतिभास ही रहा। तो तथा एक ही दृष्टिकोणसे, एक प्रतिभास भेद होनेमें हम यही भेद व्यवस्था कर लेते हैं। यह भी देखा है और यह भी है। इसी प्रकार और रस, एक पदार्थमें यह रहे हैं और एक ज्ञान और उक्ति सामान्य और विशेष ये दोनो धर्म एक पदार्थमें है और उभे हम व्यवस्थागत ज्ञान रहे हैं लेकिन अतिभास भेद तो हैं। जो सहज परिणाम चामी सत्य है वृत्तों है सामान्य और जो विलक्षण परिणाम वाला तत्त्व है वह है विशेष। गायको देखकर तुरन्त ही क्या यह ज्ञान नहीं बनता कि घोड़ा, बैल, बकरी, आदिक सबमें निरासा पदार्थ है। और, क्या यह प्रतिभास नहीं होता कि ऐसी गाय दुधा करती है। तो यह उभेमें एक है। अर्थात् अनुगताकार और व्यावृत्ताकार दोनो ही दृष्टिकोणोंके ज्ञानमें मध्यमे आ जाते हैं। अनुगताकार तो कहते हैं सहज परिणामको। हर एक गायमें जो चीज पायी जाय जैसे जैसे नीचे सटकने वाली सामाना [पतली सास]। तो उस सहज लक्षणसे यह प्थान नहीं है क्या कि ऐसी गाय होनी है और यह गाय है? तो किसी पदार्थको देखकर अनुगता व्यावृत्तका याने महेश धर्मका ज्ञान और विसहस धर्मका ज्ञान दोनो एक साथ चलते हैं। तो सामान्य और विशेषमें भी प्रतिभास भेद बराबर होता है। सामान्य प्रतिभास तो है अनुगताकार, जैसे गाय, गाय, गाय सबसे यह बुद्धि चल रही है, यह तो है सामान्य प्रतिभास। और, विशेष प्रतिभास होना है व्यावृत्ताकार। यह हमसे भिन्न है ऐसी जो बुद्धिमें आती है उसे कहते हैं व्यावृत्ताकार। तो सामान्य और विशेषमें भेद प्रतिभास बराबर सही है। ऐसा पदार्थ सामान्यविशेषात्मक है, केवल व्यक्तिरूप, विशेषरूप भेदरूप ही नहीं है।

व्यवहारमें भी एक ही वस्तुमें सामान्य विशेषका प्रतिभास - और भी देखिये। जैसे जा रहे हैं धूमने कहीं, वहा बड़ी दूर से जो वृक्षोका समुदाय नजरमें आता है तो वहा केवल भ्रष्टाकार साक्षर नजरमें आता है अर्थात् ऊँचा ऊँचा है ऐसा भर ज्ञानमें आता कि यह आमका वृक्ष है, यह जायनका वृक्ष है, यह दूध है आदि। दूध है या वृक्ष है इसका तो सदेह बना हुआ है, तो इस सदेहको दूर करनेके लिये जब प्रतिभास होता है सामान्यका अर्थात् ऊँची ऊँची चीजको सामान्य प्रतिभासमें आया था, फिर उसमें हुआ सदेह कि यह दूध खड़ा है या व्यक्ति है। उस सदेहको दूर

था, फिर उसमें हुआ सन्देह कि यह ठूठ खड़ा है या व्यक्ति है। उस सन्देहको दूर करने के रूपसे उस हीका विशेष है, क्योंकि भेदका यही लक्षण है कि दूसरेके परिहारपूर्वक रहे। सामान्यमें केवल एक ऊर्वाकार ही जाना था। ठूठ है या पुरुष इसके सन्देहका लोका था। अब यह ठूठ ही है, पुरुष नहीं है ऐसा जो प्रतिभासमें आया सो क्यों दूसरा कुछ आया। वही पदार्थ तो आया, किन्तु अब वह विशेष कहलाने लगा।

सामान्य विशेष दोनोंके प्रतिभासके सम्बन्धमें प्रश्न और उत्तर—
शकाकार कहता है कि वह जो व्यतिरेक प्रतिभास हुआ है—स्थायका पुरुषसे जो भिन्न प्रतिभास हुआ है वहाँ निकट होनेपर फिर ऊर्वाकार सामान्य प्रतिभास क्यों नहीं होता जब ज्ञानमें विशेष बात आ गई, यह पुरुष है या ठूठ है कुछ भी एक ज्ञानमें आ गया तो उसके बाद कुछ ऊँचा-ऊँचा उठा हुआ है यह प्रतिभास तो नहीं रहता है, क्यों नहीं रहता? बहुत दूरसे जो बात ज्ञानमें आ रही थी निकट पहुँचनेपर फिर उतना ही क्यों नहीं ज्ञानमें रहता? स्पष्ट क्यों प्रतिभास होने लगता सामान्य विशेष दोनों ही क्या ज्ञानमें नहीं आते? ऐसा शकाकार अब विकल्प उठाकर सामान्यका निराकरण करना चाह रहा कि सामान्य कुछ चीज नहीं। विशेष ही वस्तु है। उत्तर देते हैं कि यह बात दृष्टिदुक्त नहीं है क्योंकि यह इस विशेषमें भी घटित हो जायगा। विशेष भी यदि सामान्यमें प्रलम्ब है तो दूर होनेपर वस्तुका स्वरूप सामान्य जैसे प्रतिभास मान जाता है, वहाँ विशेष क्यों कुछ नहीं प्रतिभासमान होता। जैसे कि कहते हो कि सामान्य अब क्यों नहीं प्रतिभासमान होता जब कि उस पदार्थके पास पहुँच गए? दूरसे देखनेमें ऊर्वाकार मालूम होता था पर निकट पहुँचनेपर यह तो प्रतिभासमें नहीं रहता कि यह इतना ऊँचा उठा हुआ है। शकाकारने यह कहा था कि सामान्य यदि कोई वास्तविक बात होती तो निकट पहुँचनेपर यह ठूठ है ऐसा ज्ञान होनेपर फिर वह ऊर्वाकार सामान्य भी प्रतिभासमें रहता किन्तु ऐसा है नहीं इससे सिद्ध है कि सामान्य कुछ चीज नहीं है। उसके उत्तरमें कर रहे हैं कि ऐसी बात तो हम विशेषमें भी बटा सकते हैं। दूरसे जब हम वस्तुका सामान्य स्वरूप अपने प्रतिभासमें ले रहे हैं तो वहाँ विशेष क्यों प्रतिभासमें नहीं आ रहा? इससे सिद्ध है कि विशेष नामका तत्त्व कुछ नहीं है। जो विशेषका भी हम असत्त्व कह सकेंगे। देखो जब इन्द्रधनुष नीले, पीले आदिक रूप में प्रतिभासित होता है तो दूरसे ही नीले पीले आदिक सब रूपोंका प्रतिभास नहीं होता यह तो बात नहीं है। जैसे इन्द्रधनुषमें दूरसे ही नीले पीले आदिक रूप दिख रहे हैं इसी तरह किसी स्थलपर जब सामान्यका प्रतिभास हो रहा है तो वहाँ विशेषका भी प्रतिभास हो रहा है। ऐसा विशेषमें भी हम कह सकते हैं। आक्षेप प्रतिकेप यहाँ उस तरह दिये जा रहे हैं कि शणिकवादी लोग यह कह रहे हैं कि पदार्थमें सामान्य धर्म वही हुआ करता। एक विशेष ही होता है। और उसके लिये इसकी युक्ति दी कि सामान्य और विशेष दोनों ही यदि धर्म होते तो किसी वस्तुके ठूठके निकट पहुँचनेपर जो विशेष प्रतिभास हो रहा है उस समय सामान्य क्यों नहीं प्रतिभासमें आ रहा कि

यह ऊँचा उठा हुआ कुछ गड़ा है। यह सामान्य भी तो बोधमें रहना चाहिए जब कि वस्तु सामान्य विशेषात्मक माना जा रहा। केवल वस्तु ही नजर आ रहा सामान्य नहीं होता नहीं, हमने विशेष ही तत्त्व है सामान्य नहीं। इसके उत्तरमें ठीक उनकी हा पद्धतिके अनुसार यह भी कहा जा सकता है कि विशेष याद कोई तत्त्व होगा। प्रत्यक्ष तो जब दूरसे ऊर्ध्वाकार दिख रहा था कुछ ऊँचा सा उठा था जो उस समय दृष्ट आदिक ध्येय नही प्रतिभासमें आ रहे थे ? हमने विद्व है कि विशेष कुछ चीज नहीं है। दोनों ही जानें गलत कि विशेष ही होता, सामान्य कुछ नहीं होता अथवा सामान्य ही तत्त्व ही विशेष न हो। वस्तु तो सामान्य विशेषात्मक होती है। - उपर्युक्त जो केवल विशेष तत्त्व मान रहा है और सामान्यका पक्षान्तर कर रहा है उसको समझने के प्रसंगमें यह भावति हो जा रही है कि यों सामान्य ही तत्त्व रहेगा विशेष तत्त्व न रहेगा,

दूरनिकटदेशसामग्रीकी सामान्यविशेषात्मक पदार्थके स्पष्टास्पष्ट प्रतिभासमें हेतुरूपता—सब वाङ्मयकार कहता है कि निकट देश सामग्री विशेष प्रतिभासको उत्पन्न करने वाली होती है। दूर देशमें रहने वाले पुरुष को यह सामग्री प्राप्त नहीं है। वह अभी दूर ही लड़ा है इस कारण से उसे विशेषका प्रतिभास नहीं होता। खाली ऊर्ध्वाकार सामान्यका प्रतिभास हो रहा है। है कुछ ऊँचा लड़ा-लड़ा सा ! कहते हैं कि इस तरह तो वह भी कह सकते हैं कि सामान्य प्रतिभास की उत्पन्न करने वाली सामग्री है दूरदेशसामग्री, बहुत दूर स्थायी लड़ा हुआ हो तो सामान्यका प्रतिभास होता है और दूरदेशसामग्री निकट रहने वाले पुरुषोंका प्राप्त नहीं है। इस कारण निकट में रहने वाले लोगों को सामान्य प्रतिभास नहीं होता अर्थात् यह है कुछ ऊँचा उठा सा ऐसा प्रतिभास नहीं पाता। इस तरह तो मान समायोजन है। और है निकटमें सामान्यका प्रतिभास जैसे कि विशेषका प्रतिभास स्पष्ट है। यह तो वाङ्मयकार के उत्तरमें कहा गया था, पर व स्पष्टिना यह है कि इस समय कोई दूर देशमें लड़ा हुआ पुरुष कुछ पदार्थ निरस रहा है जब भी सामान्य विशेष दोनोंका प्रतिभास है और जब यह निकट देशमें आ गया, जो पदार्थ जाना जा रहा है तो वह भी सामान्य और विशेष दोनोंका प्रतिभास है। अब जो यह प्रतिभासभेद है कि जैसे दूरमें लड़े रहकर पदार्थका स्पष्ट धुंधला प्रतिभास हो रहा है उस प्रकारका स्पष्ट प्रतिभास निकट पहुँचनेपर नहीं होता क्योंकि स्पष्ट प्रतिभासमें सामग्री है, दूरदेश या सामग्री वह तो अब नहीं रही। तो अब तो यह जानन वाला पुरुष जैसा पदार्थ के निकट क्षेत्रमें पहुँच गया है। जो सामग्रीके भेदसे स्पष्ट और अस्पष्ट प्रतिभास हो रहा है लेकिन समस्त ज्ञानीके समय सामान्यविशेषात्मक पदार्थ ही प्रतिभासमें आया करता है।

व्यावृत्ताकार प्रतिभासवत् अनुगताकार प्रतिभासमें बाह्य सधारण

निमित्तनिरपेक्षताका अभाव.— अनुगताकारका प्रतिभास भी बाह्य साधारण निमित्त की अपेक्षा न रखकर घटित नहीं होता । जैसे निविशेष व्यावृत्त आकारका प्रतिभास व ह्य सामग्री निमित्तकी अपेक्षा न रखकर नहीं होता यो ही सामान्य प्रतिभास भी बाह्य निमित्तकी अपेक्षा न रखकर नहीं होता अन्यथा प्रतिनियत देशमे प्रतिनियत कालमे इस प्रकारकी क्रियारूपसे उसका प्रतिभास न हो सकेगा । कोई पुरुष सुबहके समय जब कि कुछ भूषेला उजेला रहता है, घूमने गया । उसे रास्तेमे कोई स्थित ऊँचा खड़ा सा पदार्थ नजर आया । या वह दूठ, पर उसको दृष्टिमे लेकर यो ज्ञान कर रहा है कि यह तो कुछ ऊँचा सा है, यह है उसका सामान्य प्रतिभास । और जब जब उसके निकट पहुंच गया तो वहा समझमे आया कि यह दूठ है । अब इसमे जो पहिले सामान्यसा ज्ञान हुआ था कि यह है कुछ ऊँचा उठा हुआसा पदार्थ । तो हुआ सामान्यका ज्ञान-भंगर निमित्त निरपेक्ष वह भी नहीं है । वहापर भी इस जगत् है यह ऊँचा उठा हुआ-सा पदार्थ । या इस सुबहके समय यह दिख रहा है ऊँचा उठा हुआ सा पदार्थ । तो प्रतिनियत देश कालके आकार रूपसे उसका प्रतिभास तो 'हो ही रहा है तो निमित्त निरपेक्ष नही रहा प्रतिनियत देश कालमे । वह ऊर्ध्वाकार सामान्य समझमे आ रहा है । ऐसा नहीं है कि व ह्य साधारण निमित्त सामान्यमे तो होते नहीं हो और व्यक्तिमे विशेषमे बाह्य साधारण निमित्त होते हैं । ऐसा भी नहीं है कि असाधारण व्यक्तिया ही उस सामान्यमे निमित्त पड़ती हैं । और कुछ नहीं, ऐसी बात यो नहीं है कि फिर वह व्यक्तिया भेदरूपसे व्यापक है ना । फिर भी उन असाधारण व्यक्तियोंका सामान्य प्रतिभासमे निमित्त माना जाय तो थोडा आदिक जो अनेक व्यक्ति हैं उनमे भी यो यो एक दशा बननेका निमित्त हो जाना चाहिये । शंकाकार यही यह कह रहा है कि सामान्य प्रतिभास एक तो होता नहीं । और जैसे जाना मान भी ले तो उस सामान्य प्रतिभासमे वह व्यक्ति ही निमित्त है । अन्य कोई कही उनमे निमित्त नहीं है । उसके उत्तरमे कहते हैं कि व्यक्ति ही सामान्य प्रतिभासमे निमित्त बन जाय तो थोडा गवा गाय सुवर आदिक सब खडे हो तो उनमे यह गाय है, गाय है- ऐसा सामान्य प्रतिभास हो जाना चाहिये । और जब यह मान लीये कि बाह्यमे जो उनमे सहस्र परिणाम वाले पदार्थ हैं उनका स्मरण निमित्त होता है तो फिर कोई व्यवस्था नहीं रहती सामान्यकी सिद्धिमे और विशेषकी सिद्धिमे ।

सामान्यविशेषात्मक-पदार्थके ही प्रमाणविषयत्वका निष्कर्ष—उक्त कथनसे यह निष्कर्ष निकला कि जितने भी पदार्थ हैं लोकमे मद्भूत, जीव हो, पुद्गल हो, धर्म, अधर्म, आकाश, काल आदिक पदार्थ हो, प्रत्येक पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होता है । पदार्थ है इस नातेसे उनमे प्रतिक्षण परिणामन भी होता रहता है । तो जो परिणामन है वह तो है विशेषवत्त्व और अनादि अनन्त अहेतुक जो कुछ स्वभाव है वस्तुका वह है सामान्य तत्त्व । यो प्रत्येक पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होते हैं, और, यह सामान्य है, यह विशेष तत्त्व है इस प्रकारका प्रतिभास भेद भी हो रहा । इससे

वस्तुमें सामान्य धर्म भी है और विशेष धर्म भी है, और वे दोनों एक ही वस्तुके आधार में हैं उनमें ये सब कुछ हम समझनेके लिए उपचारका कथन किया करते हैं। वस्तु सामान्य विशेषात्मक वही पदार्थ है प्रतिभास भेदमें बर-बर ध्यानमें आ रहा। प्रमाण का विषय केवल विशेष न रहा, केवल सामान्य न रहा किन्तु सामान्य विशेषात्मक का कुछ पदार्थ है वह ज्ञानका विषय और वही कहलाता है प्रमाणका विषय। तो यों प्रमाणके विषयकी प्रालोचना करनेके प्रसंगमें यह कहा गया है कि ज्ञानका विषय है सामान्य विशेषात्मक पदार्थ। सामान्य दो प्रकारका है—तियेक सामान्य और ऊर्ध्वता सामान्य। तो यहाँ जो सदस परिणामन वाला है वह तो है तियेक सामान्य और जो अनेक पर्यायोंमें शाश्वत रहने वाला है वह है ऊर्ध्वता सामान्य सामान्य माने बिना विशेष का टिकाव नहीं हो सकता और विशेष तत्त्वके माने बिना सामान्यका टिकाव नहीं हो सकता। और, सामान्य विशेषात्मक पदार्थको निरक्षनेपर ज्ञान भी सही बनता, कषागो का लय होता है और आत्माको शान्तिपथपर चलनेकी प्रेरणा मिलती है। यों पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है, और ऐसे ही पदार्थ ज्ञानमें आते हैं।

अतत्कार्यकारणव्यावृत्तिसे एकत्व प्रत्यय होनेका शंकाकार द्वारा वर्णन ज्ञानका विषयभूत पदार्थ कैसा हो सकता है, इस सम्बन्धमें चर्चा चल रही है। विद्या-न्न यह कहा कि सामान्यविशेषात्मक पदार्थ प्रमाणका विषय होना है। अर्थात् ज्ञान जिस किसीको भी जानता है वह पदार्थ सामान्यविशेषात्मक है। न केवल सामान्यरूप न केवल विशेषरूप। तो इस प्रसङ्गमें विशेषवादी (अणिकवादी) कह रहा है कि सामान्य तो अवस्तु है, कुछ चीज ही नहीं है। वस्तु तो केवल विशेष है। फिर यह पूछते हैं कि जब केवल विशेष विशेष ही पदार्थ है, भिन्न-भिन्न है तो फिर अनेक पदार्थोंमें जो एकत्वकी वृद्धि होती है वह क्यों होती है? जैसे बहुतसे मनुष्योंमें मग्न मनुष्य है, मनुष्यत्वसामान्यका जो बोध होता है वह क्यों होता है? केवल विशेष विशेष ही तत्त्व रहे तो फिर सामान्यक बोध न होता चाहिये। इसपर शंकाकार कह रहा है अतत्कार्य कारण व्यावृत्ति पदार्थोंके अभेद प्रतिभासका कारण होता है। अर्थात् जब किसी पदार्थको ममत्ता आ रहा है जैसे गाय, गाय, गाय सब गायोंमें जो एक ही गो का ही निश्चय रखने वाले एक अर्थका प्रतिपाद हो रहा है, जिस अन्य लाभ सामान्य शब्दसे कहते हैं उस एक अर्थ सामान्यके प्रतिभासका कारण यह है कि जो गायके कार्य नहीं है, गायके कारण नहीं हैं उनमें यह अलग है इस कारण गाय गाय, इस प्रकार एकत्वका बोध होना है। सीधी बात तो इसमें यह निकली कि जो गाय नहीं है जोड़ा बकरी आदिक हैं उनकी व्यावृत्ति है इसमें। इससे गाय गाय सामान्यका ज्ञान कर लिया जाता है। वस्तुतः सामान्य कोई तत्त्व नहीं है। विशेष ही तत्त्व है। ये अक्षर आदिक न तो गायके कय हैं और न गायके कारण हैं विशेषवादमें कारण तो होता है उत्तर समयमें और काय होता है पूर्व समयमें। जैसे आज अनगुन देगा। मान ली काग मूले लुगपर बैठा हुआ रो रहा है। तो इस असंगुनका अर्थ माना जाता

है कि-६ महीने बाद मृ यु होगी । तो यह जो वर्तमान दृश्य है यह ६ महीने-आगे होने वाले मरणका काय है याने कारण तो ६ महीने बाद होने वाला है । उसका काम यह है—जो ६ महीने पहिले यह असंगुन हुआ है । तो गायका अस्वादि नहीं है । अस्वादिककी उत्तर पर्याय नहीं है और कार्य भी नहीं है । ऐसा जो परिज्ञान है कि यही सब गायोंमें गाय गाय, गाय ऐसे बोधका अनन्तकारण व्यावृत्ति कारण होता है न कि कोई गाय समान्य तत्त्व है जिसकी वजहसे गाय, गायको यह बोध होता है ।

दृष्टान्तपूर्वक अनेक कारणोंमें एकत्वप्रतिभासका शङ्काकार द्वारा विवेचन करनेमें एकत्वप्रतिभासपनकी वास्तव्यन्त भिन्न पदार्थोंमें भी अन्य पदार्थोंके निर्णयका हेतुपना देखा जाता है । जैसे पदार्थका परिज्ञान करनेमें इन्द्रिय कारण है, पदार्थ कारण है, अणिकवादमें जो वस्तुका परिज्ञान होता है उसके कारण तीन बताये गए हैं पदार्थ, प्रकाश और इन्द्रिय । ये तीनों होते हैं तब पदार्थका ज्ञान होता है । और, इन तीनोंमें पदार्थ तो है तदुत्पत्ति वाला कारण और प्रकाश और इन्द्रिय हैं सहयोगी कारण । अर्थात् जो भी ज्ञान हुआ है उस ज्ञानकी उत्पत्ति पदार्थों से हुई है । चौकीका ज्ञान हुआ तो इस ज्ञानकी उत्पत्ति चौकीसे हुई है तभी तो यह कह सकते कि यह ज्ञान चौकीका है । इन्द्रिय और प्रकाश ये तदुत्पत्ति सम्बन्ध रखने वाले कारण नहीं हैं किन्तु उसमें सहयोगी कारण हैं । तो यो ये तीन कारण कर क्या रहे हैं ? किसी एक पदार्थका अवगमन कर रहे हैं । एक को जान रहे हैं । तो एकताका जानना अभेदका जानना । यह अनेक कारणोंमें भी हो सकता है । इसी तरहसे गाय अनेक हैं । वे कारण बन गए एक गायको समझनेके । पर उन गायोंमें एक सामान्य धर्म है सामान्य तत्त्व है । तब वह गाय गाय कहलाती है ऐसा नहीं है । अणिकवादी लोग सामान्यको नहीं मानते वे विशेषकी ही मानते हैं । क्योंकि विशेष को माननेपर ही अणिकवादका मिथ्यान्त कायम रह सकता है । अणिक मानो जायगा तो पदार्थमें नित्यत्व सिद्ध हो जायगा । सामान्य शाब्दत है, इसका अर्थ है कि पदार्थ नित्य है तब अणिकवादका ही व्यापात हो गया । तो अणिकवादी शङ्काकार यह कह रहा है कि चीज अत्यन्त भिन्न है, इन्द्रिय आलोक और पदार्थ, तिसपर भी ये तीनोंक तीनों एक ही अर्थका बोध करनेमें जुटे हैं । तो देखो ना भिन्न भिन्न होनेपर भी उन कारणोंमें एकता जान भेदका ज्ञान जिसे अन्य लोग सामान्य कहते हैं उसका ज्ञान हो जाता है । और दूसरा दृष्टान्त भी देखिये जैसे ऊपर, दान्त करनेकी कोई औपधि पकायी गयी मानी काढा पकाया गया तो उपमें ८-१० चीजें रहती हैं । तो वे ८-१० चीजें भिन्न भिन्न हैं फिर भी देखो उन ८-१० चीजोंके कारणसे एक काम बन गया ऊपरका उपरामन हो गया । तो अत्यन्त भिन्न कारणोंमें भी एकत्वका बोध हो जाया करता है इससे कहो यह न समझना कि यह एकत्व कार्य सामान्य है अथवा कोई अभेद सदृश धर्म है । शङ्काकारका यहाँ यह भावय है कि सामान्य नामका तत्त्व पदार्थमें नहीं है । सब विशेष ही विशेष है और कदाचिन् सामान्यका जो बोध होता

है, एकत्वका जो ज्ञान होता है ये हैं सब गाय, गाय, गाय । तो वह बोध एक भ्रान्ति-
रूप है, अनेक कारणोंसे उत्पन्न हुआ है । वस्तु तो वह एक एक अलग अलग ही है ।

अतत्कार्यकारणव्यावृत्तिसे एकत्व प्रत्यय माननेकी शकाका समाधान
उक्त भाषकाके उत्तरमें कहते हैं कि यह जो तुम्हाग कहना है कि वस्तुमें जो एकत्व
का बोध होता है यह वही वही है । जो जातिका बोध होता है वह अतत्कार्य कारण
व्यावृत्तिसे होता है, कहीं, सदृश परिणाम पाए जाते हैं इससे नहीं होता, किन्तु उसका
जो कारण नहीं, उसका जो कार्य नहीं, उसकी है यहाँ व्यावृत्ति, उससे समझा जाता
है एकत्व । इसके उत्तरमें कह रहे कि समान परिणामका आधार न माननेपर याने
मन्थना ही यह माना जाय कि सदृश परिणाम कुछ बीज ही नहीं है, तो वस्तुमें अतत्
कार्य कारण व्यावृत्ति भी सिद्ध नहीं कर सकते । यह कहना कि इन समस्त गायोंमें
गायोंसे जो भिन्न पदार्थ हैं उनमें गायके कारणत्वका अभाव है और कार्यत्वका अभाव
है इससे यह बोध हुआ कि वे सब गायें हैं । तो यह जो अतत्कार्य कारणकी
व्यावृत्ति है, अर्थात् जो कुछ भी गायके कारण नहीं है और जो गायके
कार्य नहीं है उनकी व्यावृत्ति है, यह तो तब ही समझा जा सकता कि जब गायोंके
सदृश परिणामका स्थान हुआ, गायोंके कारणभूत अश्व नहीं बन सकते क्योंकि गाय
जैसी बात अश्वमें नहीं है । तो सदृश परिणामपर दृष्टि तो पहुँच ही गयी, तब दूसरे
की व्यावृत्ति सिद्ध हुई । जैसे कहा जाय कि जीवमें पृद्गल नहीं है तो पृद्गलका
अभाव कोई तब ही जान सकता है जब जबके परिणाम क्या है और सब जीवोंमें ये
बीजें पायी जाती हैं यह बोध हो और तब ही तो अजीवका निषेध किया जा सकता
कि जीवमें जीव नहीं है । तो सदृश परिणाम माने बिना अतत्कार्यकारण व्यावृत्ति
सिद्ध नहीं हो सकती । और, सदृश परिणामका जो कारण है वही सामान्य तत्त्वका
मानना कहलाता है ।

अतत्कारणव्यावृत्तिसे प्रवृत्तिके अभावका प्रसंग—यदि अतत्कार्यकारण
व्यावृत्तिसे एकत्वका बोध होता है तो उस एकत्वके बोधसे फिर प्रवृत्ति न बन सकेगी
जैसे किसीकी गायका दूध चाहिये । गायें दुहने जाना है तो पहिले वह गायको समझे
तब ना किसीसे दूध दुह सकेगा । अर्बं गायोंको समझना तो भ्रान्ति है । गोत्व
सामान्यका अनुगताकारका बोध होगा तभी तो वह दूध दुहनेके लिये उठेगा, नहीं
गायके बदले घोड़ा, बैल, भैंसा आदिकपर क्यों नहीं वह हाथ उठाता ? तो जो अर्थ
कार्य कर रहा, जो प्रवृत्ति करना चाह रहा उसे अनुगताकारका बोध है । अर्बं ऐसे
बोधमें यह गाय गाय है । लणिकवादमें माना गया है अतत्कार्यकारण व्यावृत्ति,
जो गायमें कारण नहीं है । जो गायका कार्य नहीं है उससे भिन्नता होना यह है
एकत्व बोधका कारण । तो व्यावृत्तिमें निषेधसे कोई काम भी बन सकेगा क्यों ?
अश्ववादिका निषेध — इसका नाम है गाय । तो अश्ववादिकके निषेधसे दुग्ध नहीं निक-

लता, किन्तु अनुगताकार वाले गी अर्थसे दुग्ध प्राप्त होता है, सो अनुगताकार माने बिना, सामान्यतत्त्व माने बिना तो व्यवहारका लोप हो जायगा ।

आकाकार द्वारा दिये गये दृष्टान्तमें अनेक कारणोंसे सर्वथा भिन्नता का अभाव — आकाकारने जो दृष्टान्त दिया है कि ज्वरको शान्त करना, वह है एक कार्य और वह कार्य हो रहा है उन दस औषधियोंके मेलसे, तो वे १० औषधियां भिन्न भिन्न हैं फिर भी उन कारणों द्वारा ज्वरको शान्ति हो रही है । यह दृष्टान्त देना भी गलत है क्योंकि वे दसों औषधियां सर्वथा भिन्न भिन्न नहीं हैं । उनमें ज्वर को शान्त करनेका कारणपना पाया जाता है इस दृष्टिसे वे दसों औषधियां कथंचित् अभिन्न हैं क्योंकि ज्वरके शान्ति करनेकी शक्तिकी समानता है उन दस औषधियोंमें । यदि यह समान परिणाम न होवे तो यह व्यवस्था नहीं कर सकते कि 'गुरुमें' बेल आदिक ज्वरको शान्त करनेके कारण है और 'ये' फकड़ो खरबूजा आदिक ज्वरको शान्त करनेके कारण नहीं हैं । यह भेद आप कैसे करेंगे ? यदि समान परिणाम नहीं मानते तो यह भेद नहीं किया जा सकता । जो जो पदार्थ ज्वरको शान्त करनेकी शक्ति रखते हैं उनमें इस दृष्टिसे समानता आ गई । कहीं समानता आकारसे मानी जाती है । कहीं समानता रूपतासे मानी जाती है, कहीं समानता कार्यके कारणपनसे मानी जाती है । तो इन औषधियोंमें समानता आकारसे तो नहीं है कोई कि औषधि गोल हो, कोई लम्बी हो और कोई अन्य किसी आकारकी हो पर ज्वर शान्त होनेमें कारणपना होना इनकी समानता है । तो दृष्टान्तमें जो दस औषधियोंकी बात कही यह सर्वथा अभिन्न नहीं है ।

समान परिणाम न माननेपर प्रतिनियत इन्द्रियज्ञानविषयकी अव्यवस्था समान परिणामकी बात न माननेपर महत्त्वता न माननेपर, सामान्यस्वरूप न मानने पर तो ज्ञानकी भी व्यवस्था नहीं बन सकती । बहुत ही रूपके ज्ञानके कारण होते हैं, रसना आदिक नहीं होते हैं । यह व्यवस्था कैसे बनायी गयी है इसी सामान्य समान परिणामके आधारपर । रूपज्ञानको उत्पन्न करनेकी शक्तिकी समानता नबके चक्षुओं में है । जैसे हम चक्षुके द्वारा पदार्थका रूप देखते हैं उस ही प्रकार अन्य पुरुषोंमें भी चक्षुके द्वारा पदार्थका रूप निरखते हैं तो शक्तिकी समानताका बोध है । समानता है यदि सहस्र परिणाम न माना जाय जैसा कि विशेषवादकी दृष्टिमें केवल विशेष ही तत्त्व है, सामान्य तत्त्व कुछ नहीं है तो यह व्यवस्था नहीं बन सकती कि चक्षु रूपके ज्ञानका कारण है और रस ज्ञानका कारण है और रस ज्ञानका कारण नहीं है । हमारी आँखें रूपका ज्ञान करती हैं तो भरलें । दूसरीकी आँखें उसका ज्ञान करलें तो यह जो व्यवस्था है कि सबमें चक्षु रूपज्ञानका ही कारण है तो यह व्यवस्था किस आधारपर है ? यह सामान्यतत्त्वके आधारपर है । समान परिणाम पाये जाते हैं ऐसी बात चक्षुओंमें रूपज्ञान करनेकी शक्ति पायी जाती है इस समानताको देखकर हम यह

बोध करते हैं कि वस्तु तो रूपज्ञानके कारण है और रस ज्ञानके कारण नहीं है । निष्कर्ष यह है कि वस्तुमें समान परिणाम न माना जाय, सामान्य तत्त्व न माना जाय तो व्यवहार ज्ञान भी खतम हो जायगा ।

व्यावृत्ताकार प्रत्ययकी तरह अनुगताकारप्रत्ययमें वास्तविक आलम्बनरूपता - अब दूसरी बात सुनो शणिकवादी, केवल विशेषतत्त्वकी ही पदार्थ मानने वाला यह कह रहा है । महाके अनेक पदार्थोंमें जो अनुगत प्रत्यय हो रहा है । गाय, गाय, गाय हैं सब इस प्रकार जो एक गी जानिका बोध हो रहा है वह सामान्यके बिना ही व्यावृत्तिके आधारपर बोध हो रहा है । तो इसके उत्तरमें यह कह सकते हैं कि व्यावृत्ति प्रत्यय जो हो रहा है याने विशेषका जो बोध हो रहा है ये भिन्न भिन्न व्यक्ति हैं न्यारे न्यारे हैं ऐसा जो व्यावृत्त ज्ञान चल रहा है वह भी विशेषके बिना होता है । जैसे अनुगत प्रत्यय एक समान जातिका बोध सामान्यके बिना बताया है पकाकारने तो यह उससे निरासा है ऐसा व्यावृत्त बोध भी विशेषके बिना होने लगे तो कौनसी आपत्ति है ? हम ऐसा कह सकते हैं कि अनेककी विशेषता न होनेपर भी एक ही ब्रह्मादिक स्वरूप इन अनेक नीले पीले आदिक पदार्थोंके प्रतिभासमें कारण होता है । फिर अनेक नीले पीले रूप आदिक स्वलक्षण मानना व्यर्थ है अर्थात् एक सामान्यसे ही यह सब व्यवस्था बन रही है सो विशेष माननेकी जरूरत नहीं । सामान्य क्या ? एक ब्रह्म । सर्व एक ब्रह्म । सब कुछ एक ही ब्रह्म है और वही एक ब्रह्म भिन्न भिन्न जो पदार्थ पड़े हुए हैं उन पदार्थोंके प्रतिभासका कारण बन रहा है । ये भिन्न भिन्न व्यक्तियाँ कुछ नहीं हैं, ये चोला हैं, आन्ति हैं । यथा शणिकवादियोंको उनकी ही वाक्याके रूपके अनुरूप ही शब्दों द्वारा उत्तर दे रहे हैं कि यदि सामान्यके बिना सहस्र परिणामका बोध होना मान लिया है तो विशेषके बिना विमदस्र विलक्षण भिन्न भिन्न पदार्थोंका भी बोध माना जा सकता है । इस कारण रूपादिकके प्रतिभासकी तरह अनुगत प्रतिभासका भी आलम्बन कोई वास्तविक मानना चाहिए । अर्थात् जैसे भिन्न भिन्न अनेक पदार्थोंके बोधका कारण क्या है ? वही विमदस्र धर्म । जैसे घोड़ा, हाथी, ब डरी, गाय आदिक । ये सब न्यारे न्यारे हैं, तो ये सब न्यारे हैं, विशेष हैं, भिन्न हैं, विलक्षण हैं ऐसा ज्ञान होनेका कारण है । विशेष, याने पदार्थ विशेषस्वरूप है इस कारणसे ये पदार्थ न्यारे न्यारे जाने जा रहे हैं इसी प्रकार जब किसी जातिका बोध होता है गाय, गाय, गाय, अनुष्य, अनुष्य, अनुष्य, जिस भी जातिका बोध होता है तो उनमें जो सहस्र परिणामका बोध हुआ, उनमें सहस्र धर्मका जो बोध हुआ, उस बोधका कारण क्या है ? सामान्य तत्त्व-। तो विशेष तत्त्वकी तरह सामान्य तत्त्व भी वास्तविक मानना पड़ेगा और इस तरह जब पदार्थके सम्बन्ध में जातिरूपका भी बोध होता है और भिन्न भिन्न रूपका भी बोध होता है तब यह मानना सही है कि पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होते हैं ।

एककार्यतासादृश्यसे व्यक्तियोंका एकत्वाध्यवसाय माननेकी अयुक्तता

अब शकाकार कहता है कि एक कार्यपनेकी सहस्रतासे व्यक्तियोंमें भिन्न-भिन्न पदार्थोंके एकत्वका प्रतिभास होता है, ये सब पदार्थ, जुदे-जुदे हैं इनमें समानता सरा भी नहीं है, सब स्वभक्षणग्राह्य हैं, लेकिन इन पदार्थोंमें जो एकत्वका बोध हो रहा है-जैसे इन ५८ गायोंमें गाय है, गाय है हम नरक जो एकत्वका बोध हो रहा है उन सबका कार्य एक समान है । सब दूध देता है, सबका कार्य एक ढगका है हमसे आभास होता है, कि उन अनेक गायोंमें अनेक व्यक्तियोंमें एक गोत्वका, गाय गाय है इस प्रकारके बंध का प्रतिभास होता है । यह भी कहना ठीक नहीं है क्योंकि तुम कह रहे हो कि एक कार्य हो रहा है इन कारणोंसे उन उन गायोंमें एकत्वका प्रतिभास होता है तो एक कार्य हो रहा है यही कैसे सिद्ध होता है ? एक कार्य क्या ? जैसे दूध दूध तो उन समान दूधोंमें सहस्रपरिणाम माने गए । यदि वहाँ सहस्र धर्म न माने तो एक कार्यको भी सिद्ध नहीं कर सकते कि यह एक कार्य है और जब एक कार्य सिद्ध न हुआ तब फिर उन व्यक्तियोंमें एकत्वका अध्यवसाय भी नहीं बनता । अथवा उन गो में प्रति-व्यक्तियोंमें कार्य भी अनेक पाये जा रहे हैं । एक कार्य कैसे कहोगे ? बोझा डोना, दूध दुग्ना जना और उनके गधमें कुछ राग मिट जाना आदिक अनेक कार्य प्रति व्यक्तिमें पाये जाते हैं । तथा एक ही कार्य सभी । दूध ही दूध दुहना समझें मगर जिस गायका जो दुग्ध कार्य है वह उसका है, दूसरी गायका कार्य उसका उसीमें है । अब उन गायोंमें हम भेद कैसे सिद्ध करेंगे कि उनका एक कार्य है ? सहस्र परिणाम मानेंगे तब ही तो भेद सिद्ध कर सकेंगे । एक ही दूध है, एक सा स्वाद है, उससे हम यह निगुण बतायेंगे कि यदि उन एक कार्योंमें भी यह बात लगावेंगे कि वे सब कार्य हैं ऐसा ज्ञान हमलिए होता कि वे सबके सब किसी कार्यके एक कारण पड़ते हैं तब इस तरह अन-वस्था दोष होगा । गायोंको एक सिद्ध करनेके लिए दुग्ध एक कार्यको सिद्ध किया । उस एक कार्यके सिद्ध करनेसे गायोंमें एकत्वका निश्चय बताना है । तो वे कार्य भी अनेक हैं दुग्ध । उन अनेक कार्योंमें भी एकत्वका अध्यवसाय कैसे हुआ कि वे भी किसी एक कार्यके कारण हैं तो फिर वहाँ भी प्रश्न होगा कि एक कार्य कैसे कहलाये हम तरहसे एक कार्यके कारण है, एक कार्यकी सहस्रता है यह बताकर अनवस्था बना लेंगे । कहीं व्यवस्था न बनेगी । यदि कोई कहे कि हम केवल एक ही कार्य मानते हैं ज्ञान लक्षण वर ज्ञान लक्षण रूप भी कार्य प्रतिव्यक्ति भिन्न-भिन्न ही पाया जाता है । किन्हीं भी पदार्थोंमें एकताका बोध करने वाला जो ज्ञान है, जितने मनुष्योंको ज्ञान प्राप्त हुआ प्रति व्यक्तिमें भिन्न भिन्न है । इस कारण एक कार्य तुम सिद्ध कर ही नहीं सकते । विशेषकी हठ वालोंने प्रथम तो वे गायें एक जातिकी नहीं बनती । भिन्न भिन्न व्यक्तियाँ हैं । उनका कार्य एक मानते भी नहीं बनता, क्योंकि जितने व्यक्ति हैं उतने कार्य हैं और शायद यह कहो कि उन कार्योंका जो परिज्ञान है वह तो एक है, तो विशेषवादमें परिज्ञान भी एक नहीं बन सकता । जितने व्यक्ति हैं । जितने ज्ञाता हैं उनमें ही उनमें ज्ञान है वे ज्ञान धर्मज्ञान परिणाम जितने ज्ञाता हैं उतने ही हैं ।

बधा भी भ्रमेद नहीं बन सकना ।

पदार्थकी सामान्य विशेषात्मकताका स्पष्ट और मुगम बोध भया । एक सीधे प्रतिभासमे जो बात आती है । जो सामान्य विशेषात्मक पदार्थ हैं उनमेंसे किसी एकको न मान कर और उनके बिना काम चलता नहीं जो इस कायकी पूर्ण करनेके लिये अनेक कल्पनायें जोटना, इस परिश्रमको न करके सीधा मान लीजिये कि पदार्थ सामान्य विशेष रमक है तो यह विवादकी बात न होगी । हम किन्हीं भी पदार्थकी देखकर ऐसा पदार्थ यह हुआ करता है । यह भी ज्ञान होता है और यह पदार्थ इन अन्य पदार्थोंमें सहजताका भी धर्म है और वस्तुतत्ताका भी धर्म है । हम कारण पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है । इसमें यह मिट्ट होता कि पदार्थ उत्पादक्यय धीव्यस्वरूप है । यह तो लोग मुगमतया स्मृत जान रहे हैं कि प्रत्येक पदार्थ नवीन पर्यायमें उत्पन्न होता है और पड़िली पर्यायका नाश करता है । और सब पर्यायोंमें वही एक बना रहता है । यह उत्पादक्यय धीव्यका आधार मिला कहासे ? इस सामान्य विशेषात्मकतासे । पदार्थ सामान्यस्वरूप है अतः तो ध्रुव है, नित्य है और पदार्थ विशेषस्वरूप है जो उत्पादक्यपात्मक है इस तरह सामान्य विशेषात्मक पदार्थ है और ऐसा ही पदार्थ ज्ञानका विषयभूत होता है और सामान्यमान कुछ है ही नहीं, विशेष मात्र कुछ है ही नहीं । जो ही नहीं सकता केवल स साम्य और केवल विशेष । किम का नाम लाने ? जब भी नाम लोग कि यह है पदार्थ तो उसमें सामान्य धर्म भी है ये दोनों बातें पायी जाती हैं । तो जो जिस ज्ञानको प्रमाणता सिद्ध की गई इस ग्रन्थमें ज्ञानकी उदरक्ति के साधन बताये गए इस ग्रन्थमें, उस ज्ञानका विषयभूत पदार्थ सामान्य विशेषात्मक हो । है, और सामान्य विशेषात्मक पदार्थकी श्रद्धासे ही हमें कल्याणका मार्ग दिखता है मैं अरुमा हू । सामान्यविशेषात्मक हू । सामान्य धर्मकी अपेक्षा आश्रित हू । विशेष धर्मकी अपेक्षा सारा अणुमें नये नये रूप रखना हू । जब आज यह ससार अवस्था है तो यह मिटाकर ही नि ससार अवस्था हो सकती है । और ससार अवस्था में भी रहने वाला मैं और हू नि ससार अवस्था परम आनन्दका धाम रक्षकर भी मैं ही रहता हू । इस प्रकारका नन्दक बोध सामान्य विशेषात्मकके जाननेसे होता है और फिर कल्याणका भाग प्राप्त होता है ।

अनुभवोंके एकत्वका व्यक्तियोंमें उपचार करनेके प्रतिपादनकी अयुक्तता -शकाकार कहता है कि निर्विकल्प प्रत्यक्षज्ञानोंमें तो एक वस्तुविषयक ज्ञान के हेतु होनेसे साक्षात् एकत्व है । पदार्थमें एकत्व नहीं किन्तु निर्विकल्प प्रत्यक्षज्ञानमें एकत्व है और वह ज्ञान है पदार्थ हेतुक अर्थात् पदार्थके कारणमें ज्ञान उत्पन्न हुए हैं इस कारण व्यक्तिरूप पदार्थोंमें भी एकत्वका उपचार किया जाता है अर्थात् पदार्थोंमें एकत्व नहीं, सहजता नहीं, किन्तु अनुभवोंमें एकत्व है । तो ज्ञानके एकत्वका उपचार पदार्थोंमें किया जाता है । उत्तर देते हैं कि यह कहना केवल तुम्हारी श्रद्धाभर है,

वास्तविक प्रतिपादन नहीं है, क्योंकि अनुभव भी तो सारे अत्यन्त विलक्षण हैं। वे एक को स्पर्श करने व ले ज्ञानके कारण कैसे बन सकेगे। यदि अनुभव निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान एकत्वको ग्रहण करने लगे तो बहुतसे छोटा भँस आदिक व्यक्ति भी अनुभवमे आ रहे हैं। उनसे भी खण्ड मुण्ड आदिक जो भी व्यक्ति हैं उनमे एक धर्मका हो जाय। अर्थात् एकस्पर्शी ज्ञानकी उत्पत्ति हो जाना चाहिए फिर उन अस्वादिक्के ज्ञानोसे, क्योंकि अब अनुभवोको निर्विकल्पर प्रत्यक्ष ज्ञानोको एक रूप मान लिया है और उस एक रूपतासे व्यक्तियोसे एकरूप मान ली है तो, कुछ भी ज्ञानमें आये ज्ञान तो एक रूप है तब पदार्थोमे भी सबमे बिना कियेकके, बिना विशेषताके एकत्वका उपचार हो जाय। शकाकार कहता है कि खण्ड मुण्ड आदिक जिसनी गायें हैं, जाल पीली टूटी सींग बाड़ी पूँछ वाली जितनी गायें हैं उन सब गायोंमें प्रत्यासक्ति विशेष है। कुछ धर्मोंमें निकटता है इस कारण खण्ड मुण्ड आदिसे खण्ड मुण्ड आदिकमें एकत्वकी अनुभूति होती है अन्यसे नहीं अर्थात् छोटा भँस आदिक का ज्ञान किया जा रहा हो तो उन ज्ञानोसे गाय गाय मना एकत्वका प्रतिभास नहीं हो सकता है। उत्तरमे कहते हैं तो फिर वह प्रत्यासक्ति विशेष क्या चीज है? जिस निकट धर्मज्ञताके कारण खण्डी मुण्डी आदिक भी व्यक्तियोके ज्ञानसे ही गाय गाय ऐसी एकत्वकी प्रतीति बने वह प्रत्यासक्ति विशेष और कुछ होनी क्या सकती है सिवाय समान आकारके ज्ञानके। अर्थात् उन सब प्रकारकी गायोमे एक समान आकार जाना गया जिससे यह जाना गया कि ये सब एक जाति हैं और फिर एकका ज्ञान करनेमे कारण रूपसे माने गए निर्विकल्प ज्ञानोकी सिद्धि नहीं होती। निर्विकल्प ज्ञान कोई प्रमाणिक ज्ञान नहीं है। इससे बाधारहित ज्ञानमें यही बात आती है कि सदृशपरिणाम स्वरूप वस्तुभूत कोई सामान्य है।

पदार्थविषयक तत्त्व होनेसे सामान्यकी नित्यता व सर्वव्यापकताकी असिद्धि—अनेक व्यक्तियोमे सदृश परिणामका रहना यह वास्तविक सामान्य है और वह सामान्य अनित्य है, अव्यापक है। यदि सामान्यको नित्य माना जाय, व्यापक स्वभाव वाला माना जाय तो उस सामान्यसे फिर अर्थ क्रिया नहीं बन सकती है। नित्य सर्वगत भी जातिसे बाधा दोनों, दुष्प्र दुःखना आदिकका उपयोग न होगा, इन कामोके लिए तो व्यक्तियोका ही व्यापार होगा। तो अर्थक्रिया व्यक्तिसे होती है, जो जातिसे नहीं होनी और सदृश परिणामरूप धर्म व्यक्तिको छोड़कर अन्यत्र नहीं रहता, इसी कारण सामान्य भी नित्य और सर्वगत नहीं है। यदि कहो कि नित्य व्यापक सामान्य स्वविषयज्ञानका जनक होता है तो यह बतलावो कि यह पदार्थ अपने विषयके ज्ञानको उत्पन्न करता है तो उसमे उस हीके केवलका व्यापार है या व्यक्ति सहित सामान्यका व्यापार है? यदि कहो कि केवल इस ही गोत्व सामान्यका अपने विषयमे ज्ञान उत्पन्न कर देनेका व्यापार होता है तब तो व्यक्तियोके बीचमे भी इस सामान्यकी उपलब्धि होना चाहिये। यदि कहो कि व्यक्ति सहित सामान्यका

अपने विषय ज्ञानमें उत्तरदायी होनेका व्यापार है तो यह बनताबो कि प्रतिपन्न (विज्ञात) समस्त व्यक्तिगोत्रोंमें, युक्त होकर इसका युक्त होकर इसका अपने विषयक ज्ञानको उत्तरान करनेमें व्यापार है या प्रतिपन्न समस्त व्यक्तिगोत्रोंमें व्यक्तिगतताका व्यापार है ? यदि कहो कि प्रतिपन्न समस्त व्यक्तिगोत्रोंसे सहित होकर यह अपने विषयक ज्ञान को उत्तरान करता है या यः बात यों अनुमान है कि हम लोग अनवज्ञ है । उन सबका समस्त व्यक्तिगोत्रोंमें नहीं जानो ऐसा व्यक्ति सहितता व्यापार होता है जो जब एक व्यक्तिगोत्र भी प्रत्यक्ष न हुआ न तो एक सामान्य ज्ञान बन गया, विशेष ज्ञान नहीं बना, क्योंकि विशेष ज्ञानमें तो व्यक्तियोंका बोध होता है । यहा व्यक्तियोंका बोध कहाँ है ? अनन्त सामान्य ज्ञान ही रहा । यदि कहो कि जाने गये कुछ व्यक्तियों सहित ही अपने विषयक ज्ञानको उत्तरान करना है ना यह बनताबो कि व्यक्तियोंका द्वारा अपने सामान्यका कुछ उपकार किया गया प्रत्यक्ष नहीं ? यदि रहा कि किया गया तो सामान्य व्यक्तियोंका साथ बन गया । क्योंकि जो उत्तर दे दिया यह प्रथम उपकार किया होगा जो प्रथम उपकार करनेमें सामान्य व्यक्तियोंका साथ बन गया । यदि कहो कि व्यक्तियोंमें भिन्न है उपकार जो कि सामान्यका किया गया तो कहा वह सामान्यका उपकार दे पना कहना ही प्रसिद्ध हो जायगा । यदि कहो कि उन सामान्यका जो जो उपकार है उनका द्वारा प्रत्यक्ष उपकार किया गया है, उपमें जाना गया कि यह इसका उपकार है ना उपमें अनवस्था दोष आता है । यदि रहा कि व्यक्तियोंका द्वारा सामान्यका कुछ उपकार नहीं किया गया तो फिर व्यक्तिगत महयोगकी बात करना व्यर्थ है क्योंकि जब व्यक्तियोंमें इस सामान्यमें कुछ नहीं किया ये अधिकवित्तकर रहे जो अधिकवित्तकरका जो सहायक कहा नहीं जाता है । इससे यह सिद्ध हुआ कि सामान्य नित्य सर्वव्यापक नहीं है । कोई स्वयम् ज्ञान नहीं है । जो व्यक्ति है उन ही व्यक्तियोंमें नष्टा परिणामन प्रत्यक्ष देखकर सामान्य समझ लिया जाता है ।

सामान्यज्ञानमें व्यक्तिव्यापारकी हेतुताका निराकरण—यदि कहो कि सामान्यके साथ एक (जैसे कि गी गी इस प्रकारके) ज्ञानको उत्तरान करनेमें व्यक्तियोंका व्यापार बना जो व्यक्ति सामान्यके ज्ञानके सहायक कहलाये । तो पूछते हैं कि व्यक्तियोंका सामान्यके साथ एक जातिका ज्ञान उत्तरान करनेमें व्यापार कैसे हुआ या व्यक्तियोंका कुछ अधिकवित्तत्व था इसलिये सामान्यके साथ एक ज्ञान उत्पन्न होनेमें व्यापार हुआ ? यदि कहो कि सामान्यमें प्रत्यक्ष व्यक्तियोंका सामान्यके साथ एक ज्ञान जननमें व्यापार हुआ तो एक और अनेक प्रकार वाले सामान्य विशेषज्ञान सबदा ही हुआ करे, क्योंकि जितने विज्ञान होते हैं वे अपने सामान्यके अनुरूप हुआ करते हैं । सामान्य तो एक है इसलिये एकाकार ज्ञान बना और व्यक्तियों अनेक है इस कारण अनेकाकार ज्ञान बना । अतः जब ज्ञान होता है तो इस ही प्रकार होता है, जैसे पदार्थ एकानुरूप है, अतः व्यक्तिस्वरूप है तो ज्ञान भी एक अनेकाकार रूप हो जाता है । यदि कहो कि व्यक्तियोंका व्यापार सामान्यके साथ एक ज्ञान उत्पन्न

करनेमें अधिव्यक्तित्व रूपसे होता है तो यो द्वितीय विकल्प माननेपर अर्थात् अधिव्यक्तित्व होनेके कारण व्यक्तिगोका सामान्यके साथ एक ज्ञानकी उत्पत्तिमें व्यापार होता है, यह माननेपर व्यक्तिगोका ज्ञान न होनेपर भी सामान्यज्ञानका प्रसंग हो जायगा । जैसे कि रूपका ज्ञान करनेमें चक्षुका अधिगम न होनेपर भी व्यापार देखा गया है अथवा चक्षुके धर्मका अधिगम (ज्ञान) न होनेपर भी रूपज्ञानमें व्यापार देखा गया है । सामान्यको सर्वथा नित्य माननेपर तो उसका किसी भी अर्थक्रियामें व्यापार हो ही नहीं सकता है, क्योंकि नित्य वस्तुका क्रमसे अथवा क्रमसे भी अर्थ क्रियाका विरोध है । इस तरह किसी भी अर्थ क्रियामें कल्पित नित्य सामान्यका व्यापार न बनेगा और व्यापार बने तो सहकारीकी अपेक्षा न रखनेके कारण सदा कार्यकारी बनता रहे यह द प आता है । क्योंकि जो नित्य है वह किसीकी अपेक्षा नहीं रखा करता ।

पदार्थोंकी साधारणसाधारणधर्मरूपता—पदार्थोंमें साधारण धर्म और असाधारण धर्म होते ही है ऐसा मौलिक नियम है । सबसे प्रारम्भमें वस्तुस्वरूपको जानते हुए देखा कि प्रत्येक पदार्थोंमें साधारणधर्म हुआ करते हैं । छह साधारण गुण मग्न पदार्थोंमें है—अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यरूप, अगुल्लघुत्व, प्रदेशवत्त्व, प्रमेयत्व, इन साधारण धर्मोंमें मद्भाबके नाते पदार्थ कहनेसे समस्त रदार्थ आ जाते हैं । यह पदार्थ नामक जाति यह साधारण धर्ममें युक्त हुई जाति सब व्यक्तियोंमें पायी जाती है । चाहे वह चेतन पदार्थ हो अथवा अचेतन पदार्थ हो, सभी पदार्थोंमें साधारण धर्म पाये जाते हैं, और सभी पदार्थोंमें असाधारण धर्म पाये जाते हैं । जैसे जीवमें चेतन, पुद्गलमें भुक्तिता आदिक । ऐसा कोई पदार्थ नहीं है जिसमें केवल साधारण ही धर्म पाये जायें अथवा जिम्में असाधारण ही असाधारण धर्म पाये जायें । असाधारणके बिना साधारण होते ही नहीं, तथा यदि साधारण धर्म नहीं है तो वस्तुत्व ही नहीं है, फिर असाधारण धर्म कहा बिना ? यदि असाधारण नहीं है तो उसकी मत्ताका मतलब ही कुछ नहीं है, फिर साधारण धर्मोंकी वहाँ आवश्यकता क्या है । तो पदार्थ स्वतः ही साधारण और असाधारण धर्मोंसे सहित है । यह तो एक पदार्थकी बात कही जा रही है । जब एक ही पदार्थमें साधारण धर्म और असाधारण धर्म है, तब अनेक व्यक्तियोंमें व्यक्तिगोकी नदृशता देखकर उन सब व्यक्तियोंका एक जे तिम कहना कैसे अयुक्त हो सकता है । जो अनेक व्यक्तियोंमें समान धर्म पाये जाते हैं उसकी अपेक्षा तिर्यक् सामान्य जाना जाता है । तो सामान्य न माननेपर केवल विशेष मानने पर कुछ भी व्यवहार नहीं बन सकता, और विशेष न माननेपर केवल सामान्य मानने पर भी कुछ भी व्यवहार नहीं बन सकता । जब अनुवृत्ताकारके बोध होनेसे वस्तुका ज्ञान होता है तब व्यवहार बनेगा । और सामान्यमात्र वस्तु है नहीं, विशेष मात्र वस्तु है नहीं, तो जैसा वस्तु नहीं तथा ज्ञान करना सम्यग्ज्ञान कैसे हो सकता है । पदार्थोंकी जो स्थिति उतायी गई है वह सामान्य और विशेषमात्र न माननेपर नहीं

बन सकती । सत्त्वकी दृष्टिसे वह साधारण धर्मोंकी दृष्टिसे चूँकि प्रत्येक पदार्थ है, अपने स्वरूपसे हैं परन्तु स्वरूपसे नहीं हैं, निरन्तर परिणम शील हैं, अपने ही प्रदेशमें परिणमते हैं, परमें नहीं परिणमते हैं । प्रदेशज्ञान है और किसी न किसीके ज्ञानमें प्रयेय हैं ऐसे छह साधारण गुणोंकी अपेक्षासे प्रत्येक पदार्थ पदार्थ है और इस दृष्टिसे यदि समस्त विषयको एक सहस्र ब्रह्मरूप कह दिया जाय तो इसमें कुछ अयुक्ति नहीं । क्योंकि दृष्टिमें केवल साधारण धर्मोंकी ध्यानमें लेकर मग्नता देखा जा रहा है । तो यो साधारण ही धर्म होते, समस्त व्यक्तियोंमें, तो ऐसा एकत्व बनता, किन्तु असाधारण धर्मके बिना साधारण धर्मोंके साधारण पदार्थका अस्तित्व नहीं रह सकता, इस कारण प्रत्येक पदार्थमें असाधारण धर्मरूपता अस्तित्वके कारण अनादि अनन्त होती है ।

पदार्थोंमें जातिरूपता व व्यक्तिरूपता होनेसे ही प्रवृत्ति व अर्थ क्रियाकी संभवता—जब उस सत् पदार्थमें ६ प्रकार निकले । कोई ता जीव है कोई पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश, काल आदि द्रव्य है । पदार्थकी ये छह ही जातियाँ बतायी जा सकती हैं । जैसे तो पदार्थोंको दो भेद रूपसे कहा जा सकता है । एक चेतनरूपसे और एक अचेतन रूपसे । किन्तु चेतनत्व होना अनुजीवी धर्म है ज वका, ऐसा अचेतनत्व कोई अनुगत धर्म नहीं है । चेतन्यका न होना इसको कहते हैं अचेतन । तो अचेतनके कहे जानेसे किसी उपयोगिताका अवगम न हो सका इस कारण चेतन और अचेतन ऐसे दो भेद जातिरूपसे नहीं किए गए हैं विवेकी जगत्में । द्रव्यके, पदार्थों के ६ प्रकार बताये गए और उनके उस प्रकार होनेमें कारण है असाधारण धर्म । असाधारण धर्मके हुए बिना साधारण धर्मोंके रहनेका प्रयोजन कुछ नहीं है । आत्मा जैसे ज्ञान स्वरूप है जब उस स्वरूपके पोषणके लिए छह साधारण गुण उपयोगी हो गए और किसी असाधारण धर्मरूप ही ही नहीं कोई तो फिर स्वरूप ही क्या रहा ? फिर किसके पोषणके लिए छह प्रकारके साधारण धर्म माने जायेंगे ? पुद्गलका असाधारण धर्म है भूतिकता रूप, रस, गंध, स्पर्श होना । उसमें अर्थ क्रिया है । उसके ज्ञानसे लीगोर्का प्रवृत्ति होती है अभीष्ट व्यवहार बन सकता है असाधारण धर्म मान लेनेसे । तो पुद्गलमें रूप, रस, गंध, स्पर्शमयताका होना यह असाधारण धर्म है, इस असाधारण धर्मके बिना माने पुद्गलमें रूप, रस, गंध, स्पर्श न माना जाय तो छह साधारण धर्म किस लिए फिर रहे ? उनका कोई प्रयोजन न रहा । तो यो साधारण धर्म और असाधारण धर्म प्रत्येक पदार्थमें जुटे ही रहते हैं अब इस भेदके विस्तारपर चलिये । ये जो ६ भेद किए गए हैं ये भेद इस आधारपर हैं कि इनमें सबसे साधारण धर्म है इस कारण तो यह वस्तु है और इसमें असाधारण धर्म है इस कारण अर्थ क्रिया होती है । काम क्या हो ? यदि असाधारण धर्म न माना जाय । साधारण धर्मसे तो जाति बनती है और असाधारण धर्मसे व्यक्तिरूपता आती है, तो जब वस्तुता व व्यक्तिरूपता हो तो, उसमें अर्थक्रिया उसमें प्रवृत्ति सम्भव है ।

लोकव्यवहारमें व मोक्षमार्गमें सामान्य विशेषात्मक पदार्थके अवबोध का योग — देखिये लोकव्यवहारमें भी मनुष्य और अमायुक्त आकाश न माना जानेसे अव्यवस्था बन जायगी । हम किसी भी मनुष्यको पहिचानते हैं तो पहिचाननेके साथ सामान्यरूपता और विशेषरूपता दोनोंका प्रतिभास होता है । जो नाम हमने जिस व्यक्तिका सुन रखा है उस नामको वह ही व्यक्तिमें लगाते हैं कहीं गाय, घोड़ा आदिक में नहीं लगा बैठते । इसका कारण क्या है इसका कारण यह है कि मनुष्यताकारका प्रतिभास है । मनुष्य जैसा तो हो कोई तब उसका यह नाम है, न हो मनुष्य, पशु पक्षी हो तो उसका नाम तो नहीं कहते । तो नाम लेनेका व्यवहार भी तब बन पाता है जब चित्तमें सामान्य और विशेष दोनोंका प्रतिभास बना हुआ है । मोक्षमार्गकी भी बात देखो—मोक्षमार्ग तब ही बन पाता है जब सामान्य विशेष सत्स्वरूप पदार्थका बोध होता है । सामान्य धर्मके बोधके कारण प्रभुस्वरूपमें और साधक स्वरूपमें एक समता का ज्ञान होता है जिसे यह उत्पाह जगता है कि मैं भी 'प्रभुकी तरह निर्मल हो सकता हूँ इस तरहका सद्दश परिणाम बने तो उसका फल है । स्वरूपसे सद्दशता है प्रभुमें और अपनेमें । इसीलिए यह विश्वास बना है कि जिस विधिसे प्रभु चले उस ही विधिसे हम चलेंगे तो हम भी इसी तरह सकटोसे मुक्त हो सकेंगे, ऐसा उत्साह जगाने और समस्त पर भावोंसे भिन्न स्वचैतन्य सत्त्वका निर्णय करनेके लिए सामान्य विशेषताका बोध होने ही लगेगा मैं मित्र समान हूँ ऐसी अपने स्वरूपकी श्रद्धा कर्क ज्ञान कर्क और आचरण कर्क तो ससारकी पर्यायोसे हटकर निर्वाणकी अवस्थामें पहुँच सकता हूँ । यह रुचि कैसे उत्पन्न हो ? जब सामान्य विशेषात्मक पदार्थ हैं इस प्रकारका निर्णय हो । कोई ऐसा ही मान ले कि मैं तो सामान्य स्वरूप हूँ । नित्य सर्वव्यापी हूँ, अपरिणामी हूँ मुझे कुछ हेरानी ही नहीं है तो ऐसी दशा वाला पुरुष कैसे मुक्तिके मार्गमें गमन कर सकेगा ? उन्हें सामान्यका बोध है जिससे वे प्रभुमें और अपने स्वरूपमें समानता निरख रहे हैं और उस स्वरूप साम्यके कारण जो हम भक्ति व्यवहार करते हैं उससे हम लाभ उठा लेते हैं । सामान्यके अवगमसे तो हम यह शिक्षा ले कि हम प्रभु वत् हैं ऐसा ही अपना निश्चय बना ले और विशेषके निर्णयसे यह उत्साह जगता है कि आखिर वर्तमान परिणामन विशेष ही तो है । यह विशेष परिणामन मिटकर बदलकर अविशिष्ट अभेद सामान्यरूप परिणामन हो सकता है तो हमें ऐसा ही यत्न करना चाहिये कि जिससे हमारी यह विशेष परिणति उत्तरोत्तर निर्णय होकर सदाके लिए शान्त सुखी बन जाय । यह बात तथे हो सकती है, जब हमारा विशेष अपने ही सामान्यका आलम्बन करे । अपने ही सामान्य स्वरूपका आश्रय करनेसे यह परिणामन विशेष निर्मल हो जाया करता है । वह सामान्यस्वरूप वह चैतन्य मात्र स्वरूप, उसकी ओर साधुजनोंकी दृष्टि बराबर जाती है । वह है निर्विकल्प अनादि अनन्त अहेतुक विकाररहित । ऐसे सामान्यस्वरूपका जो आलम्बन लेता है, जिस उपयोगमें यह सामान्यस्वरूप विराजा होगा

२. उपयोग निर्मल होगा। तो सामान्य विद्येपात्मकताका अपने आत्मामे बंध कर यह आत्मव्यापक विद्ये अत्यन्त आवश्यक है। इसका उपयोग, है विद्येय तत्त्व। तो सामान्यतत्त्वका आत्मज्ञान यह विद्येय तत्त्व २, योग करे तो निर्विकल्पा, निर्विकृता, निर्विकारता जगती है। तो सामान्य विद्येयका हर दृष्टीमे, प्रत्येक विद्ये-विद्येमे बराबर मान्य बना हुआ है। अब यो कहा जा सकता है कि सामान्य विद्ये-पात्मक पदार्थोंके योगमे आत्मज्ञान अत्यन्त शक्तिशाली रहती है और आत्मज्ञान, आत्मज्ञान और आत्मज्ञाने आचरणमे गुणमय प्रवृत्ति जाती है। अतः स्वभाव के ३ हैं। इनमे हम अन्तुको सामान्य विद्येपात्मक जाने वस्तु ऐसा ही है सामान्य विद्येय तत्त्व, उसको उपयोगमे लेनेमे आत्महित बनता है।

स्वतन्त्र नित्य व्यापक एक सामान्य पदार्थकी अमिद्धि-पदार्थ सामान्य विद्येपात्मक तत्त्व है यह पदार्थ पृथक् सामान्य नामका पदार्थ नहीं है जो कि नित्य और सर्वव्यापक हो। नित्य और स्वतन्त्र सामान्यको माननेपर उसकी अर्थक्रिया नहीं बन सकती है, क्योंकि नित्य होनेसे परिवर्तमानों है और सर्वव्यापक होनेसे उसकी परिणति की गुञ्जाई नहीं है। नित्य सर्वव्यापक सामान्य यदि अर्थक्रिया करने के तब तो अर्थक्रिया मदा होना चाहिये मदैव काय करते हैंना चाहिए क्योंकि जो नित्य होता है वह एक स्वभावस्वरूप होता है। उसका काय करनेका स्वभाव है तो सदैव कार्य होना चाहिए और यदि यह कहो कि सदा कार्य नहीं करता नित्य व्यापक सामान्य। कभी करता, कभी नहीं करता। तो यह स्वभाव गैरनित्य बन बन जायगी। अर्थात् नित्य सामान्यमे कभी अर्थक्रिया करनेका स्वभाव है कभी नहीं है, तो निम्नमे स्वभाव भेद पाया जाय वह नित्य नहीं हो सकता, अनित्य है। जैसे जीव कभी मसारी है कभी मुक्त है तो जीव नित्य तो न कहलाया क्योंकि उसमे परिणति भेद देला गया है। तो यदि नित्य व्यापक सामान्यमे कार्य उत्पन्न करनेका स्वभाव है तो सदा कार्य करना चाहिए, और कार्य करनेका स्वभाव नहीं है तो कभी भी कार्य नहीं कर सकता है, क्योंकि जो जिसको न उत्पन्न करनेका स्वभाव वाला हो वह अन्य पदार्थों से सहित होकर भी कार्यको उत्पन्न नहीं कर सकता। जैसे घान्यके बीजमे कीदो उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य नहीं है। घान बीजसे कीदोका अकुर उत्पन्न नहीं होता तो खाद, पृथ्वी, पानी सारी सामग्री भी मिला दे, अच्छी तरह जोत बाढ़ करके उसे बोदे तब भी कीदोके अकुर नहीं उत्पन्न कर सकते, इसी प्रकार जब सामान्य कार्यको न उत्पन्न करनेका स्वभाव रख रहा है तो वह कभी कार्य न कर सकेगा। और जिसमे अर्थक्रिया नहीं होती है वह वस्तु है। जिसमें उत्पादव्यय नहीं, परिणाम नहीं, व्यक्तरूपता नहीं वह वस्तु कैसे हो सकती है, इस कारण नित्यव्यापक सामान्य संगत नहीं बैठ सकता है। सामान्य एक सत्य परिणाम धर्मका नाम है। न कोई प्रथक सत्ता रखने वाला पदार्थ है। अब उस सर्वगत सामान्यके सम्बन्धमे पूछा जा रहा है कि वह सामान्य क्या सर्व सर्वगत है या निज व्यक्ति बँगत है? इस प्रश्नका खुलासा

यह है कि जैसे गायमें गोत्व सामान्य है तो यह गोत्व क्या आकाशके सब प्रदेशोंमें सर्व रूपसे भरा पड़ा है या जो गाय गाय है, जहाँ है उन-उन गायोंमें ही वह सामान्य व्यापक रहता है। इन दो विकल्पोंमेंसे यदि कहोगे कि वह सर्वसर्वगत है, आकाशके समस्त प्रदेशोंमें फैला है तो यह बात एवं दम अशुक्त है क्योंकि सामान्य यदि सर्वसर्वगत है तो व्यक्तियों के अन्तरालमें क्यों नहीं वह पाया जाता ? जैसे गोत्व सामान्य सर्वसर्वगत है तो जहाँ गाय नहीं है वहाँ जो अन्तराल का स्थान है उसमें गोत्व क्यों नहीं पाया जा रहा ? जैसे कि गाय सर्वत्र नहीं पायी जानी है इसी तरह सामान्य भी निरन्तर नहीं दिख रहा है। गायमें ही गाय सामान्य विदित होता है। तो इसमें सर्वसर्वगत सामान्य है यह बात बनती नहीं है।

व्यक्त्यन्तरालमें सामान्यके अनुपलब्ध होनेके कारणके सम्बन्धमें पृष्ठव्य छह विकल्प—यदि कहे कि सामान्य है तो सर्वसर्वगत सारे विश्वमें व्यापक है। किन्तु उसकी-जो व्यक्तिके अन्तरालमें अनुपलब्ध है, रही है वह किसी कारण से हा रही है तो उन कारणोंकी बात बतलाव कि क्या सामान्यका जो व्यक्तिके अन्तरालमें अनुपलब्ध है वह इसलिए है कि अन्तराल सामान्य अव्यक्त है अथवा सामान्यका अनुपलब्ध इस कारण है कि सामान्य व्यवहित है। किसीके व्यवधान से भड़ा हुआ है या सामान्य अन्तरालमें इस कारण अनुपलब्ध है कि वह दूरमें स्थित है अथवा अदृश्य होनेसे सामान्यका अनुपलब्ध है या सामान्यके आश्रयभूत व्यक्तिका और इन्द्रियका सम्बन्ध नहीं हो रहा है इस कारणसे सामान्यका अनुपलब्ध है क्यों ? अथवा अपने आश्रयरूप व्यक्तिके समवेत रूपका अभाव है, संभव नहीं हो रहा है इस कारण सामान्यका अनुपलब्ध है। इस तरह ६ विकल्पोंमें यह पूछा गया है कि व्यक्तियोंके अन्तरालमें जहाँ व्यक्ति नहीं है वहाँ दृष्टान्तमें जैसे कि जहाँ गाय नहीं है ऐसी जगहमें सामान्य गोत्व सामान्य जो नहीं पाया जा रहा है वह क्या इन कारणोंसे नहीं पाया जा रहा।

अव्यक्त होनेसे व्यक्त्यन्तरालमें सामान्यके अनुपलब्धरूप विकल्पकी अमगता — उक्त विकल्पोंमें प्रथम विकल्पका ही विचार कर लीजिये। अन्तरालमें सामान्यका अनुपलब्ध अव्यक्त होनेसे है। यही बात यो नहीं बनती कि जब एक व्यक्ति में सामान्य प्रकट हो गया तो जब सब व्यक्तियोंमें उसी सामान्यकी अभिन्नता है तो सर्वसर्वगत होनेपर सामान्य अन्तरालमें भी क्यों नहीं व्यक्त हो जाता ?—जैसे आकाश एक सर्वव्यापक है, अनन्त है और समस्त द्रव्योंका परिणामन होता है काल के निमित्त से। जैसे जीव द्रव्यका परिणामन कालके निमित्तसे होता है, पुद्गलका भी होता है। इसी तरह धर्मादिक सभी द्रव्योंका कालद्रव्यके समय परिणामनके निमित्तसे होता है। तो आकाशका भी परिणामन कालद्रव्यके निमित्तसे होता है। अब यह देखो कि काल-द्रव्य तो है लोकाकाशमें। अलोकाकाशमें तो केवल आकाश ही आकाश है। न वहाँ

जीव है, न पुद्गल, न गर्भ भवर्म, न काल । तो जैसे लोकाकाशमें रहने वाले काल-
द्रव्यके निमित्तसे जो आकाशका परिणामन है सो समस्त आकाशका परिणामन है ।
क्योंकि आकाश सर्वव्यापक है एवं अखण्ड है इसी कारण अलोककाशमें भी परिणामन
है तो खण्ड सर्वव्यापक पदार्थका किसी भी जगह परिणामनका निमित्त पडा हो निमित्त
चाहे एक देशमें है, पर उसका निमित्त पाकर जो अखण्ड व्यापक पदार्थमें परिणामन
होगा वह सबमें होगा । तो इसी तरह जब सामान्य पदार्थ पूरा विश्वव्यापक मान
लिया तो जहाँ व्यक्ति है वहाँ भी सामान्य है जहाँ व्यक्ति नहीं है वहाँ भी सामान्य है,
तो जब एक व्यक्तिके सामान्यकी उपलब्धि हो जानी चाहिये, क्योंकि सामान्य एक है ।
प्रकट हो तो सारा प्रकट होना चाहिए । यदि कहो कि अन्तरालमें सामान्य अ-
प्रकट है इस कारण अन्तरालमें अर्थात् जहाँ व्यक्ति नहीं है उन स्थानोंमें सामान्यकी अ-
प्रकटता है तब तो इसी कारणसे व्यक्तियों की अनुपलब्धि हो जावे ।—यह कह सकते हैं
कि व्यक्ति ठसाठस रूपसे भरे पड़े है । जैसे गाय । गाय इस विषयमें सब जगह ठसा-
ठस भरी पड़ी है । एक बिन्दुमात्र भी जगह गाय व्यक्तियोंसे शून्य नहीं है । तो कोई
पूछ बैठे कि ठसाठस गाय तो नहीं देखी । कोई गाय कहीं बैठी है कहीं नहीं बैठी
है । तो बहापर भी यह प्रत्युत्तर हो सकता है कि आई अव्यक्त होनेसे इन व्यक्तियोंमें इन
व्यक्तियोंका अनुपलम्भ है' जैसे सामान्यको कह डाला कि सामान्य विश्व व्यापक है,
पर व्यक्तियोंके अन्तरालमें जो उसका अन्तराल है वह अव्यक्त होनेसे है । यदि कहो
कि व्यक्तित्वके बारेमें तो यह बात है कि व्यक्तियोंके अन्तरालमें व्यक्तिके सङ्कावको
सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण नहीं है इस कारण व्यक्तियोंकी बीचमें नहीं है । गाय
बीचमें नहीं है, क्योंकि बीचमें नहीं है । गाय बीचमें नहीं है, क्योंकि बीचमें गाय
व्यक्तिके सङ्काव बसाने वाला कोई प्रमाण नहीं है तो उत्तरमें भी यही बात कहने
में आयगी कि सामान्यका भी व्यक्तिके अन्तरालमें सङ्कावको सिद्ध करने वाला कोई
प्रमाण नहीं है इस कारण अन्तरालमें सामान्यका असत्त्व है । कोई कहे कि व्यक्ति
अन्तरालमें भी सामान्यकी प्रत्यक्षसे उपलब्धि हो रही है तो यह बात बिल्कुल तथ्य-
हीन कहीं जा रही है ? जहाँ कुछ व्यक्ति ही नहीं । जहाँ गाय ही नहीं वहाँ गोत्व
आँखोंसे दिख रहा, यह तो एक माने हठके आवेशकी बात है । व्यक्तिके बहिर्गत
सामान्य कहाँ पाया जाता ? विशेषरहित सामान्य तो अवस्तु है । जहाँ व्यक्ति नहीं है
वहाँ सामान्य पाये जानेकी बात कहना बिल्कुल असङ्गत है । जैसे कोई कहे कि हमने
ता गधेका सींग देखा तो इसे कौन मान लेगा ? गधेका सींग अवस्तु है । इसी तरह
कोई कहे कि गाय व्यक्तियोंके अन्तरालमें जहाँ गाय नहीं है वहाँ भी गोत्व हमने देखा
तो इसे कौन मान लेगा ?

सामान्यमें व्यक्ताव्यक्तस्वभाव भेद होनेसे अनित्यत्वका प्रसङ्ग—अब
इस विषयमें और भी सुनिये । यह बतलावो कि जब ही प्रथम व्यक्तिका ग्रहण किया,
जैसे एक प्रथम गाय का ग्रहण किया, उसे जाना देखा तो उस समयमें उस व्यक्ति

मे प्रकट हुये सामान्यका ग्रहण होनेपर धू कि वह सामान्य अभेद रूप है इस कारण सामान्य सब जगह सब समय प्रकट हो ज ना चाहिए क्योंकि सामान्य मानते हो तो व्यापक और नित्य तो एक व्यक्तिको जब हमने जाना, एक गायको देखा तो उसी समय सब जगह सब समय गाय सामान्यकी उपलब्धि हो बैठना चाहिए, क्योंकि जो नित्य एक सर्वव्यापक है वह अगर अभिव्यक्त होता है तो स्वात्मरूपसे अभिव्यक्त हो स्वेगा । व्यापकमे खड नही हुया करता । अन्यथा इस सामान्यमे दो स्वभाव पड जायेगे एक स्वभाव और एक अव्यक्त स्वभाव व्यक्तियोंमे उसके व्यक्त स्वभाव वाला सामान्य है और व्यक्तियोंके अन्तरालमे अव्यक्त स्वभाव वाले सामान्य हैं । इस तरह तो अब सामान्य एक न रहा, सामान्य दो प्रकारके हो गए, व्यक्त स्वभाव सामान्य और अव्यक्तस्वभाव सामान्य । तो जब अनेकता प्रा गयी तो सामान्य अब सामान्य ही न रहा, असामान्य हो गया । क्योंकि उसमे भेद पड गया ना । तो इस तरह सामान्यको नित्य व्यापक माननेमे जब ये दोष आ रहे हैं तो यह समझना चाहिए कि व्यक्तियोंके अन्तरालमे सामान्य नहीं है । जैसे कि व्यक्तियोंके अन्तराल मे व्यक्ति नहीं है गाय जहा जहा खडी है वहा वहा है । अन्यत्र तो नहीं हैं, इसी तरह सामान्य भी अत्रयत्र नहीं है । अब शकाकार कहता है कि व्यक्तियोंके अन्तराल मे सामान्य है जैसे कि जहा गाय नहीं है उन जगहोमे भी गोत्व सामान्य है, क्योंकि एक साथ भिन्न देशमे अपने आधारमे रहनेकी शक्ति रखते हुए सामान्य एक होता है, इस कारण सागा य व्यक्तियोंके अन्तरालमे भी है । जैसे कि एक लम्बा बास है । उसका एक पोर एक ओर दीखे, दूसरा पोर दूसरी ओर और बीचके सारे पोर ढके हुए हैं तो वहा यह निर्णय हो जाता है कि इन दोनो पोरोंके बीचमे अन्तरालमे भी बास रह रहा है । और है वह एक इस कारणसे अन्तरालमे भी है । इस अनुमानसे अव्यक्तके अन्तरालमे सामान्यकी सिद्धि करते हैं । धू कि सामान्य एक है और एक साथ भिन्न-भिन्न देशोमे सामान्यके आधारभूत गाय व्यक्तितमे वह पाया जा रहा इस से सिद्ध है कि अन्तरालमे भी गोत्व सामान्य है । उत्तरमें कहते है कि यह बात भी असङ्गत है, क्योंकि हेतु प्रतिवादीको मान्य नहीं है । प्रतिवादीको भी साधन मान्य हो तब तो उससे साध्यकी सिद्धि होती है । अब हेतु ही मान्य नहीं है तो उससे साध्य कैसे सिद्ध हो ? कभी भी भिन्न देश वाले व्यक्तियोंमे कोई एक सामान्य प्रत्यक्षसे प्रतीयमान होता हो सो बात नहीं है जैसे कि किसी लम्बे बासमे वह ओर से छोर तक एक प्रतीत होता है इस तरहसे सामान्य पूरा सब जगह एक प्रतीत होवे ऐसी बात नहीं है और इस कारण वह बात नहीं कह सकते हो कि एक साथ भिन्न देशमे अपने आधारमे रहते हुए हुआ सामान्य व्यक्तिके अन्तरालमे भी हैं, क्योंकि एक है यह बात प्रत्यक्ष विरुद्ध है । इस कारण यह तो कह नहीं सकते कि व्यक्तियों के अन्तरालमे सामान्यका अनुपलब्ध इस कारणसे है कि वहा सामान्य अव्यक्त है । सो सामान्यको यदि सर्व विश्व व्यापक माना जाय तो यह आपत्ति सामने है कि फिर

व्यक्तियोंके अन्तरालमें भी जहाँ व्यक्ति नहीं है ऐसे स्थानमें भी सामान्यकी उपलब्धि होनी चाहिए ।

व्यवहित व दूरस्थित होनेसे भी व्यक्त्यन्तरालमें सामान्यके अनुपलम्भकी अस्तिध्ति यदि दूसरा पक्ष लेते हैं कि सामान्य है, तो सर्वसर्वगत, किन्तु व्यक्तिके अन्तरालमें जो उसका अनुपलम्भ है, वह व्यवहित होनेके कारण है यह बात भी ठीक नहीं है, क्योंकि सामान्य तो एक अभेदस्वभावका है । वह कहीं व्यवहित हो जाय, कहीं अव्यवहित हो जाय तब फिर उसमें एकस्वभाव कहीं रहा ? व्यापी है सामान्य । शाकाकारके पिंडान्तरमें तो सामान्य दूरस्थित कैसे बन ? सामान्य बहुत दूर में है इसलिए वह दीख नहीं रहा है । यह विकल्प मात्र मत हठका पोषक है । सामान्य तो सर्वव्यापक है अतएव व्यक्तिके अन्तरालमें भी सामान्यकी उपलब्धि होनी चाहिए सो हो नहीं रहा । इससे सिद्ध है कि सामान्य सर्ववर्गगत नहीं है । सामान्य सर्वव्यापक है तो व्यवहित भी नहीं हो सकता और दूरस्थित भी नहीं रह सकता । सर्वत्र है तो इस कारणसे व्यक्ति के अन्तरालमें सामान्यका अनुपलम्भ सिद्ध नहीं होता तो दूरस्थित विकल्पमें भी वही दोष बराबर सिद्ध है जो सर्वव्यापक सामान्य होता तो सब जगह पाया जाता ।

अदृश्य, स्वाश्रयेन्द्रियसम्बन्धविरह व आश्रयसम्भवेतरूपाभावसे भी व्यक्त्यन्तरालमें सामान्यके अनुपलम्भकी अस्तिध्ति सामान्य नित्य सर्वव्यापक माना है शाकाकारने इसी कारण सामान्यका व्यक्तिके अन्तरालमें अनुपलम्भ नहीं कह सकते कि सामान्य अदृश्यात्मक है अथवा अपने आश्रयभूत व्यक्तिन और इन्द्रियके सम्बन्धसे रहित है या आश्रयमें समवायरूपसे नहीं है ये भी तीन विकल्प अयुक्त हैं क्योंकि सामान्य तो अभेदरूप है, सर्वव्यापक है उसमें एक जगह अदृश्य हो गया, एक जगह दृश्य हो गया ये दो स्वभाव कहायें जायें ? और, यह कहना कि सामान्यके आश्रयभूत हैं व्यक्ति तो जिस व्यक्तिमें इन्द्रियका सम्बन्ध होता है और जिस व्यक्तिमें इन्द्रियका सम्बन्ध नहीं होता उन व्यक्तिमें उस जगह उन सामान्यकी उपलब्धि नहीं होती । अरे तो क्या सामान्यमें दो स्वभाव पड़े हैं ? अथवा सामान्यके आश्रयभूत व्यक्तियोंमें कोई ही व्यक्ति है और कहीं उसके आश्रयभूत व्यक्ति भी अव्यक्त हैं ? ये सब विकल्प मिथ्या हैं । सामान्य तो पदार्थ नहीं है वहाँ सामान्य तो पदार्थका घन है । पदार्थ जहाँ है वहाँ मिलेगा । जहाँ पदार्थ नहीं है वहाँ सामान्य कहीं मिल जायगा ? पदार्थमें जो सदृश परिणाम नजर आता वही वही सामान्यकी बुद्धका कारण है । और पदार्थमें जो विसदृश घर्ष नजर आता वही पदार्थ उस विशेषणाको समझानेका कारण है । तो किसी भी प्रकार यह बात सिद्ध नहीं हो सकती कि सामान्य-सर्ववर्गगत नहीं रहा ।

∴ सामान्यको सर्वव्यक्तिसर्वगत माननेमें सामान्यकी नित्यता एकता, व

व्यापकताकी असिद्धि — सामान्य अपनी व्यक्तियोंमें सर्वगत है यह विकल्प भी युक्त नहीं बन सकता । यदि सामान्य निज निज व्यक्तियोंमें ही व्यापक है, इसीसे व्यक्तियों के अन्तरालमें सामान्य नहीं है । तो भाई अब तो यह सामान्य प्रत्येक व्यक्तिमें परि-समाप्त हो गया । तब जितने व्यक्ति हैं उतने सामान्य हो गए । जिस व्यक्तिमें जो सदृश परिणाम है वह सामान्य उस व्यक्तिमें है और वह सामान्य उस ही व्यक्तिमें समाप्त हो गया । उपसे बाहर अब है नहीं तो ये यही तो स्पष्ट भाव हुआ कि जितने व्यक्ति हैं उतने ही सामान्य हैं । जैसे कि व्यक्तिका स्वरूप व्यक्तिमें ही समाप्त हो जाता है और आनी ही व्यक्तिमें पूरे उस रूपसे रहता है । तो वह व्यक्ति अनेक हुआ ना । यो ही सामान्य भी अनेक हो गया । उस सामान्यमें न तो सर्वात्मक रूपमें रहनेकी वृत्ति बन सकती और न एकेश्वररूपसे रहनेकी वृत्ति बन सकती जो सामान्य प्रतिव्यक्तिमें सर्वगत है सो सामान्य वह अब सर्वात्मकरूपसे तो नहीं ठहर सकता । प्रतिव्यक्ति सर्वात्मक रूपसे रहता है सो ठीक है । उसे अनेक मानियेगा । और एक ही सामान्य एक देशरूपसे रहा अर्थात् यदि यह कहो कि सामान्य तो है एक नित्य सर्वव्यापक किन्तु व्यक्ति व्यक्तिमें एक-एक देशरूपसे सामान्य रहा करता है । तो इस का अर्थ यह हुआ कि सामान्य खण्ड खण्ड सहित हो गया । एक सामान्य भिन्न-भिन्न व्यक्तियोंमें अश अश रूपसे रह गया तो इस तरह सामान्यको सर्वसर्वगत मान ही नहीं सकते और स्वव्यक्ति सर्वगत मानते हो तो उनका भाव यह समझिये कि पदार्थ तो व्यक्तिरूप है । उस पदार्थमें जो सदृश परिणाम लक्षण धर्म हैं उनसे तो सामान्य की बुद्धि बनती है और जो विसदृश परिणाम लक्षण धर्म हैं उससे विशेषणकी बुद्धि बनती है । सामान्य नामक स्वतंत्र सङ्कृत कोई पदार्थ हो और फिर उसमें व्यवस्था बनाये कि वह सामान्य सर्वसर्वगत है । वह सामान्य स्वव्यक्ति सर्वगत है, ऐसी बात नहीं है ।

सामान्यविशेषात्मक पदार्थ माननेमें ही व्यवस्था—जो बात स्पष्ट है, देखने आनेमें अनेको मुगम सिद्ध हो रहा है कोई पदार्थ और उसमें यह सदृश धर्म है जिसे उस कि अनेक पदार्थोंमें यह सही यह है ऐसी सामान्यकी बुद्धि होनी है और उस ही एक व्यक्तिकरूप पदार्थोंमें जो विसदृश धर्म पाये जाते हैं उनको देखकर यह बुद्धि होती है कि यह पदार्थ अन्य पदार्थोंमें भिन्न है । तो सामान्य और विशेष तत्त्व तो यह बातोंके प्राप्तिमें है । कोई अस्तुतः तत्त्व सामान्य नामक पदार्थ बन जाय तो बात नहीं है । पदार्थ तो पदार्थ ही है और तत्त्व अस्तुतः अस्तुतः है । उस अनि-यन्त्रणीय पदार्थ में तीर्थ प्रवृत्तिके निमित्त व्यवहारसे भेद करके समझाया जाता है कि इस पदार्थमें सहज परिणाम भी पाया जाता है और विसदृश परिणाम भी पाया जाता है जिसमें सिद्ध है कि पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है । यह तो है तिर्यक सामान्यकी दृष्टि और उद्वेग सामान्यका भी जब विचार करते हैं तो उस एक ही पदार्थमें जितनी पर्याये बनती हैं उन सब पर्यायोंमें स्वरूपका सादृश्य पाया जाता है ।

कही ऐसा नहीं हो बैठता कि जीव पुद्गल जीवकी भाँतिसे परिश्रमन कर बैठे । क्यों नहीं होता यों कि प्रतिवस्तुमें ऊँढ़ता सामान्य है । यो सामान्य विशेषात्मक पदार्थ माननेसे ही सर्व व्यवस्था बन सकती है ।

सामान्यको स्वव्यक्ति सर्वगत माननेपर व्यक्त्यन्तरमें सामान्यकी वृत्ति की वर्तनाके कारणके विषयमें चार विकल्प — सामान्य यदि एक व्यक्तिमें सर्वात्मक रूपसे रह रहा है तब फिर अन्य जगह सामान्यकी वृत्ति कैसे हो सकती है ? यदि सामान्य स्वव्यक्ति सर्वगत है तो उस व्यक्तिमें समस्त रूपसे सामान्य रहना है या एक देश रूपसे रहता है ? अगर एक व्यक्तिमें सर्वरूपसे सामान्य रह रहा है उसका फिर सामान्य तो उस एक व्यक्तिमें रह गया, फिर तो अन्य जगह सामान्य न रहना चाहिये एक व्यक्तिमें पूरा सामान्य रह गया, अब दूसरे व्यक्तिमें या अन्य जगह कैसे सामान्य रहेगा ? क्या अन्य व्यक्तियोंमें वह सामान्य गमन करता है इसलिए अन्य जगह रह जायगा या दूसरे व्यक्ति पिण्डके साथ ही सामान्य उत्पन्न हो जाना है कि जैसे दूसरा व्यक्ति है उसीके साथ सामान्य भी उत्पन्न हो गया अथवा उस जगह भी सामान्यका सम्भाव है तो व्यक्तिमें वहाँ भी रह गया या कुछ आंशिक रूपसे सामान्य वहाँ रहना है ? इस तरह यहाँ ४ विकल्पोंमें पूछा गया है कि एक व्यक्तिमें सर्वरूपसे सामान्य रह जाता है तो अन्य व्यक्तियोंमें पहुँचता कैसे है ?

सामान्यका गमन मानकर व्यक्त्यन्तरमें सामान्यकी वृत्ति सिद्ध करने का असफल प्रयत्न - उनमेंसे यदि पूर्व विकल्पकी बात मानोगे अर्थात् सामान्य गमन करता है इससे अन्य व्यक्तिमें अन्य पिण्डमें सामान्यका रहना बन जाता है तो यह बात यो अशुभ है कि सामान्यको निष्क्रिय माना है । सामान्यमें क्रिया ही नहीं होती तो वह जायगा कैसे ? अथवा मान लो गया तो पूर्व व्यक्तिका त्याग करके अन्य व्यक्तिमें गया या पूर्व व्यक्तिको न त्यागकर अन्य व्यक्तिमें गया ? जैसे एक गाय यहाँ है और एक गाय दूसरे गाँवमें है तो सामान्य जब यहाँके गायमें पूरे रूपसे रह गया तोत्त्व सामान्य तो दूसरे गाँवकी गायमें यह तोत्त्व सामान्य कैसे पहुँच गया ? क्या यहाँकी गायको छोड़कर वह सामान्य दूसरे गाँवकी गायमें गया या यहाँकी गाय को न छोड़कर दूसरे गाँवकी गायमें सामान्य गया ? यदि कहो कि यहाँ की गाय को छोड़कर दूसरी गायमें तोत्त्व सामान्य गया तो उसका अर्थ यह हुआ कि यहाँ की गाय तो छोड़ दिया सामान्यने तब यह अर्थ बन गया यह गाय न रही, गायको छोड़कर सामान्य जब गया तो यहाँ तो तोत्त्व सामान्य न रहा, यह दोष आता है । यदि कहो कि इस पूर्व पिण्डको न छोड़कर दूसरी जगह गया तो अला वतलावो कि पूर्वपिण्डको तो छोड़ा नहीं और सामान्य है अतः तब फिर उसका कैसे गमन सम्भव है ? जैसे रूपादिक जो तत्त्व हैं वे गमन नहीं करते । इसी प्रकार तोत्त्व आदिक जो सामान्य हैं वे भी गमन नहीं करते, क्योंकि जिन्होंने पूर्व आधारा को नहीं छोड़ा, ऐसे जो रूपादिक

ये अन्य लोग भी इस तरहका प्रयोग करते हैं कि जो जहापर उत्पन्न नहीं हुए हैं और न पहिलेसे अवस्थित हैं और न किसी देशसे आते हैं वे कहा असत् ही कहलाते हैं । अब देखिये ! सामान्यके सम्बन्धमे न तो यह सिद्ध हो सकता कि सामान्य व्यक्तिके स्थानमें उत्पन्न हो जाता है और न यह सिद्ध हो सकता कि व्यक्तिके पहिले भी वहाँ सामान्य है और न यह सिद्ध हो सका कि किसी व्याक्तिके स्थानसे सामान्य चलकर अन्य व्यक्तिके आता है । तब सामान्य असत् ही ठहरा । जैसे गधेके शिरपर सींग । न तो सींग उत्पन्न होता है न वहाँ सींग पहिलेसे अवस्थित है और न किसी अन्य देशसे वहाँ पर सींग आया हुआ है तब फिर गधेके सींग असत् ही कहलाये ना ? इसी प्रकार सामान्य भी न उस देशमे था, न उस देशमे उत्पन्न होता है और न कहीसे आता है तब सामान्यकी क्या मत्ता रही ?

सामान्यकी व्यक्तिस्वभाव माननेकी मान्यताकी मीमांसा जो मुख्य सामान्यकी व्यक्ति स्वभाव मानते हैं अर्थात् व्यक्ति ही है स्वभाव जिसका 'ऐसा स्वभाव जिसका ऐसा सामान्य है क्योंकि व्यक्ति और स्वभावमें भेद नहीं है' । सो व्यक्ति स्वभाव ही सामान्य माना करते हैं और, कोई पूछे कि उस व्यक्तिमे सामान्यका तादात्म्य कैसे हो गया ? तो उसका उत्तर देते हैं कि स्वभाव ही व्यक्तिके सामान्यका तादात्म्य है । तो इससे यह सिद्ध हुआ ना कि सामान्य कहीं कुछ अलग नहीं है । और, जो ऐसा मान रहे हैं कि सामान्य व्यक्तिस्वभाव है तो उनके मतमे भी व्यक्तिकी तरह सामान्यकी असाधारणरूपता हो जायगी व्यक्तिके ही तो ही सामान्य है । विशेषमे और सामान्यमें अब अन्तर नहीं रहा, क्योंकि व्यक्तिस्वभाव ही सामान्य मान लिया गया । तब व्यक्तिका तो उत्पाद और विनाश होता है, तो सामान्यका भी उत्पाद और विनाश होगा, क्योंकि जब सामान्य व्यक्ति स्वभाव माना गया है तो जब व्यक्तिका उत्पाद हुआ तो सामान्यका भी उत्पाद हुआ 'जब व्यक्तिका विनाश हुआ तो सामान्यका भी विनाश हुआ । फिर सामान्यरूपता ही नहीं रही । यदि कहो कि सामान्यमें हम असाधारण रूपता नहीं मानते जिससे कि उत्पाद और विनाशका योग जुड़ जाय । उत्तरमें कहते हैं कि तब तो विरुद्ध धर्म वाला हो गया ना सामान्य । अब व्यक्तिस्वभाव तो न रहा । व्यक्ति तो है असाधारणरूप, उत्पत्ति विनाशका सम्बन्ध रखते वाला और सामान्यको कह रहे हो असाधारणरूप नहीं है, वह उत्पत्ति और विनाशका सम्बन्ध रखता नहीं है तब व्यक्तिका धर्म और कुछ हुआ और सामान्यका धर्म और कुछ हुआ तो जो अब व्यक्तियोंसे सामान्यका भेद हो गया ना ? फिर तादात्म्य कहा रहा ? फिर सामान्य व्यक्ति स्वभाव कहा रह सका ।

सदृश परिणामलक्षण धर्मसे सामान्य तत्त्वकी व्यवस्था—अब और देखिये जो यह कहा गया है कि सामान्यके बिना अनुगताकार बुद्धियोंकी उत्पत्ति

नहीं होती है इस कारणसे सामान्य विशेषमें अन्तर है। सामान्य नित्य है, अचल है। सामान्यके बिना अनुगताकार बुद्धि की उत्पत्ति कैसे हो सकेगी ? अगर सामान्यके बिना अनुगताकार बुद्धि की उत्पत्ति हो जाय तो वह मिथ्या हो जायेगा। यह सब कथन निरकृत हो जाता है क्योंकि नित्य सर्वगत सामान्यका जो आश्रय है, व्यक्ति है उससे बतना तो सामान्य सर्वथा भिन्न है या अभिन्न ? सामान्य जिस व्यक्तिमें रह रहा है, उसमें सामान्य क्या भिन्न है ? यदि भिन्न है तो फिर सामान्य ही क्या रहा ? सामान्य सबत्र जुड़ा है तो फिर यह कहना गलत होगा कि सामान्य अपने आश्रयमें रहा करना है। यदि कहो कि व्यक्तिमें वह नित्य 'सर्व' सामान्य अभिन्न है तो भी उसमें भेद दोष आते हैं। तब तो व्यक्ति और सामान्य एक बन गए। इस कारण सामान्य नामक कोई पदार्थ है अलग। और विशेषमें व्यक्तिसे भिन्न किसी प्रकार रह रहा है यह बात असिद्ध हो जाती है। अरे अनुगत ज्ञान जो बना बैठा है, पदार्थोंको निरखकर जानाके जो अनुगताकार बोध होता रहता है यह ज्ञान सदृश परिणामके कारण है। अथवा जो महेश परिणाम हो रहे है उनको निरखकर जाना जाता है कि यह इसकी समान है तो इस प्रकार जो अनुगत ज्ञान है उसका कारण सदृश परिणाम है, यह निरखकर हम समानता का बोध किया करते हैं। और वह सामान्य, अनुगत प्रत्यय, सदृश परिणाम अनित्य है अस्थायी है अनेक व्यक्तात्मक है अनेक रूप है सो ऐसा यह प्रत्यक्षसे ही नजर आ रहा है। जैसे आँखोंसे जब हम देखते हैं पदार्थोंको तो सारे रूप स्पष्ट नजर आते हैं ये पीले नीले आदिक। इसी प्रकार प्रत्यक्षसे ही यह नजर आ रहा है कि इस व्यक्तिमें देखो। यह है सदृश परिणामन जिससे कि उस जातिके सब व्यक्तियोंमें प्रति यह वही है, वही है इस प्रकारका बोध फलता रहता है। इससे यह बात कहना गलत है कि अनेक पिण्ड भेदमें जो गी गी एकाकार रूपसे बुद्धि होती है वह एक गोत्व सामान्यके कारण होती है। तो सामान्य है एक ? जैसे गायमें गाय गाय यह बताया है तो गाय सामान्य है उसके कारण नाना गायोंमें गी है गी है, इस प्रकारकी बुद्धि होती है, यह बात अयुक्त हो जाती है।

सामान्यके सर्वगतत्वकी असिद्धि—सामान्य व्यक्तिगत है न कि व्यक्तिसे अलग और न सब व्यापक कोई एक नित्य है व्यक्तिमें ही सदृश परिणामन पाये जाते हैं, व्यक्तिमें ही विसदृश परिणामन पाये जाते हैं। अथवा व्यक्ति तो जो है सो है, वह आवांतर सत् है, उत्पादव्यय और्व्यात्मक है। अब उसमें सदृश धर्म है विसदृश धर्म है यह तो हम आप जान करके बुद्धिसे स्थापित करते हैं। पदार्थकी ओरसे तो जो कुछ है, जैसा है सत्त्व वैसा ही है। हा जो कभी शकाकारके अनुयायियोंके द्वारा यह कहा जाता है कि जैसे सामान्यका बोध किसी व्यक्तिसे हुआ करता है। जैसे—“गाय” ऐसा कहना केवल चितकवरी गायमें ही नहीं, खण्डी मुण्डी, लाल, पीली आदिक अनेक गायोंका आलम्बन करके गो बुद्धि होनेसे और खण्डी मुण्डी आदिकमें गो बुद्धि होनेसे और खण्डी मुण्डी आदिक गाय न हो तो भी शावलेयमें गो बुद्धि

होनेसे यह सिद्ध होता है कि सामान्य सर्वव्यापक है। जैसे कि घड़े में पायिव बुद्धि होती है। पायिव कहते हैं पृथ्वीसे उत्पन्न होनेको। सफेद पौली आदिक विशेषके बिना जैसे घड़ेम यह मिट्टी है वसा सामान्यरूपसे मिट्टीपनेकी बुद्धि होती है इसी तरह सावलेय सण्डी मुण्डी आदिक गायोंमे यह सावलेय है, यह सण्डी मुण्डी है, ऐसा भेद किए बिना हो उनमे भी ऐसी एक बुद्धि होती है। उत्तर यह है कि ठीक कह रहे हो यह जितने व्यक्ति हैं उन व्यक्तियोंमे अब साधारणधर्म देला जा रहा है तो उस हाथ मे व्यक्तिका विशेष धर्म कैसे नजर आ गया ? ठीक ही है - हाथमें व्यक्तित्वका छोड़ करके एक सामान्यतया जानिकी बुद्धि होती है तो यह तो महसूस प्रत्यक्ष ज्ञानका प्रमाण है न कि कोई सामान्य नामका पदार्थ असलमें सिद्ध होता है। क्योंकि व्यक्तित्वको छोड़कर सहस्र परिणामका आसम्बन्ध होता है उस बुद्धिमे, अर्थात् विशेषका छोड़कर सहस्र धर्मको न लेकर सहस्र परिणामको लेकर ही एक यह बुद्धि जगती है सो ठीक ही है कि सामान्य प्रतिव्यक्तिगत है और उसमें जो सहस्र परिणाम पाया जाता है उसके आसम्बन्धसे उसकी सिद्धि होती है।

सर्वगत सामान्यकी सिद्धिमे कथित एकाकारबुद्धिग्राह्यत्वं हेतुकी प्रसिद्धता—देखिये सामान्यका जो सर्वगतपना सिद्ध किया है वह भी एक कथन मात्र है। शकाकारने सामान्यका किस तरह सर्वगतपना सिद्ध किया है ? वही कथन है कि जो यह भी बुद्धि हो रही है। अनेक गाय व्यक्तियोंमे भी भी प्रत्याकार जो एक प्रत्यय हो रहा है यह बुद्धि प्रत्येक समवेत धर्ममें रहने वाला है। अर्थात् प्रत्येक पदार्थ में जो गोत्व लक्षण सामान्य रह रहा है उसे बुद्धि विषय करनी है—गाय-गाय, इस प्रकार जातिरूपसे जो बोध हो रहा है वह बाध प्रत्येक गायमें शोण्व सामान्यमे हो रहा है। फिर वह सौध हो रहा है फिर वह बुद्धि उसको विषय करती हुई प्रत्येक पिण्डमे समस्त रूप पदार्थके आकार होनेसे अर्थात् वह गोत्व सामान्य पूर्ण समस्त व्यक्ति रूप है, सो जिस प्रत्येक व्यक्तिके विषयमे जो बुद्धि चलती है विशेषकी, इसी तरह प्रत्येक व्यक्तियोंमें सामान्यकी भी बुद्धि चलती है, इस सामान्यमे एकता है। सामान्य सर्वत्र एक ही प्रसिद्ध है। वह किन न ह ? यद्यपि सामान्य प्रत्येक में सर्वात्मक रूपसे व्याप्त हो जाता है तो भी वह एक है, क्योंकि एकाकार बुद्धि द्वारा ग्राह्य है। शकाकारका यह कथन है यही। सामान्य यद्यपि प्रत्येक व्यक्तियों मे समस्त होकर व्याप रहा है तो भी य-शक्या न करना चाहिए कि फिर तो जितने व्यक्ति हैं उतने सामान्य हो जायेंगे, क्योंकि प्रत्येक व्यक्तिमे सामान्य पूरे रूपसे भर गया है वह बाहर नहीं है सामान्य, क्योंकि सामान्यका आश्रय व्यक्तिसे दूर नहीं होता, फिर भी सामान्य एक ही है, क्योंकि उस सामान्यके विषयमे जो ज्ञान होता है वह ज्ञान एकाकार बुद्धिके द्वारा ग्राह्य है। जैसे कि नलमे निषेधमें कहे गए वाक्यमे ब्राह्मण, आदिककी जो निवृत्ति होती है वह एकाकार बुद्धिसे ग्राह्य है। निषेध एक ही कहनाया। जैसे कहना—अब्राह्मण ब्राह्मण नहीं तो ब्राह्मण नहीं यह बात अन्य सब व्यक्तियोंमे एक

आकाररूपसे पाया जा रहा है। यह भी ब्रह्मण नहीं, यह भी ब्राह्मण नहीं। तो जैसे नज़रमें एकता पायी जाती है इसी प्रकार सामान्यमें भी एकपना पाया जाता है। यह एकपनेकी बुद्धि मिथ्या नहीं है, क्योंकि उसके कारणमें दोष नहीं है, न कोई बाधक ज्ञान है कि इसके बाद इसे जाना। यदि इन्द्रियमें दोष नहीं है तो वह ज्ञान सच्चा ही होगा। ऐसा कहना भी एक कथनमात्र है, क्योंकि प्रत्येक व्यक्तिमें समस्तरूपसे पदार्थ-कारण रहे उसका सद्ब्रह्म परिणामके साथ अविनाभाव नहीं है, क्योंकि यह साधन साध्यसे विपरीत पदार्थमें भी पहुँचता है अतएव विरोध है। हेतु दे करके सिद्ध तो यह करना चाहते हैं कि सामान्य सर्वगत है, पर जो हेतु देना चाहिए कि प्रत्येकमें सर्वस्वरूपसे व्याप्त है। यदि वह एक है तो कैसे वह सर्वगत हो सकता है? जो प्रत्येक व्यक्तिमें परिसमाप्त हो रहा है वह तो जितने व्यक्ति हैं उतने रूप होगा, एक कैसे हो सकता है? और, फिर नित्य एकरूप प्रत्येक व्यक्तिमें समस्त होने वाले सामान्यको सिद्ध करनेमें जो दृष्टान्त दिया है उससे साध्य न पाया जानेका दृष्टान्त दिया है— ब्राह्मण आदिक निवृत्तनका न भ्रम ब्राह्मण। ब्राह्मणका निषेध किया तो उसमें सर्व-युक्तता कहाँ है। यो यह हेतु अपने अभीष्ट साध्यको सिद्ध करनेमें असमर्थ है।

सामान्यको सर्वरूपसे प्रतिव्यक्तिगत माननेपर अनेक दोषप्रसस होने से सामान्यके वस्तुधर्मत्वकी सिद्धि— इन सब प्रत्येक व्यक्तिमें परिसमाप्त होने वाले उस सामान्यके एकत्वका अनुमान बनाया तो सर्वादिक रूपसे सामान्य बहुत व्यक्तियोंमें परि समाप्त हुआ तो सारे व्यक्ति भी परस्परमें एकरूप हो जायेंगे, क्योंकि एक व्यक्तिमें रहनेके स्वभाव वाले सामान्य पदार्थके द्वारा सभी पदार्थ छुवे गए हैं, अभिन्न हो रहे हैं, तादाम्य बन गए हैं तब सारे व्यक्ति भिन्न-भिन्न नहीं रहे। सब कुछ एक हो गया। प्रयोजन यह है कि या तो सारे व्यक्ति एक बन जायेंगे या सामान्य अनेक हों जायेंगे। व्यक्ति रहे अनेक और उन सबमें रहने वाले सामान्य रहे एक, यह बात सम्भव नहीं हो सकती इस तरह सामान्य कोई सत्तात्मक अलग पदार्थ नहीं है। जो भी पदार्थ है वे सामान्य विशेषात्मक होता है। उसमें जो सद्ब्रह्म-धर्म है वह तो सामान्यको सूचित करता है और जो विसद्ब्रह्म धर्म है वह विशेषको सूचित करता है। तो सामान्य विशेषात्मकता पदार्थका ही धर्म है, न कि सामान्य कुछ अलग पदार्थ है— और विशेष कुछ अलग पदार्थ है। ऐसा सामान्य विशेषात्मक पदार्थ प्रमाणका विषय हुआ करता है। न केवल सामान्य प्रमाणका विषय है न केवल विशेष प्रमाणका विषय है। इस तरह इस प्रसंगमें जो यह जिज्ञासा की कि प्रमाणका विषय क्या है, सो सिद्ध किया गया कि सामान्य विशेषात्मक पदार्थ प्रमाण का विषय है।

सर्वसर्वगत अथवा स्वव्यक्ति सर्वगत नित्य एक सामान्यकी सिद्धिकी अश्वयता— नित्य एक सर्वव्यापी सामान्य तो अत्यन्त विरुद्ध है और स्वव्यक्ति सर्व-

गत नित्य एक सामान्य युक्तिसे असिद्ध है तो अपने व्यक्तिमे सर्वरूपसे रक्षक सामान्य एक और नित्य कहलाये तो उसकी उपलब्धि व्यक्तिसे बाहर नहीं होगी और जब कि व्यक्तिमें ही वह सामान्य परिममाण हो गया और सामान्य है एक वही सामान्य, अन्य, व्यक्तिमें एक तादात्म्य रूपसे रह रहा है तो इसका अर्थ यह होगा कि या तो सामान्य अनेक माने जाने चाहिए या फिर व्यक्ति ही सब एक मात्र रह जायगा। जैसे कि दूर-रखे हुए अनेक पात्र हैं उनमें आमबेल आदिक फल लगे हुए हैं तो जैसे वे फल अनेक हैं इसी तरहसे अनेक वस्तुओंमें सामान्य परिसमाप्त रूपसे रह रहा है तो सामान्य अनेक हो गए। जैसे कि अनेक वर्तनोंमें प्रत्येकमें एक एक फल पूरा पड़ा हुआ है तो फल अनेक हो गए इसी तरह प्रत्येक व्यक्तिमें पूरा पूरा सामान्य पड़ा हुआ है तो सामान्य अनेक हो जायेंगे इस तरह न तो सर्वगत सामान्यकी सिद्धि हो सकती है और न स्वव्यक्ति सत्ता सामान्यकी सिद्धि होती है। शंकाकारका यह कहना भी अनुचित है कि नित्य एक सर्वगत सामान्यके माननेमें कोई बाधक ज्ञान नहीं है। इस तक इनमें बाधकज्ञान तो बताये गए। किन्ती भी प्रकार नित्य एक स्वव्यापी स्वतन्त्र सद्भूत सामान्य पदार्थकी सिद्धि नहीं होती क्योंकि ऐसी जाति जो कि प्रत्येक व्यक्तिमें पूर्णतया सम्भवेन हो, परिसमाप्त हो जाय और एक कहलाये, असिद्ध है। प्रत्येक व्यक्तिमें पूर्ण पूर्ण रूपसे रहे और उसे फिर एक कहा जाय, यह कैसे सिद्ध हो सकता है? जैसे कि वे नाना-फलका एक वर्तनमें पड़े हुए हैं और फिर भी उन फलोंको एक कह दिया जाय इसे कोई मान सकता है क्या? यह कभी नहीं माना जा सकता। सामान्य न सर्वगत सामान्य रहा न प्रत्येक व्यक्ति सर्वगत सामान्य रहा। सामान्य नामक पदार्थ स्वतन्त्र सद्भूत कुछ नहीं है। पदार्थ ही सब हैं और उनमें परस्पा जाता है कि इनमें यह सदृश धर्म है और यह विसदृश धर्मोंके कारण तो सामान्य तत्त्वकी सिद्धि होती है और विसदृश धर्मोंके कारण विधेय तत्त्वकी सिद्धि होती है।

नित्य एक व्यापक सामान्यकी सिद्धिमें एकबुद्धि ग्राह्यत्व हेतुकी असिद्धता—शंकाकारका यह हेतु भी असिद्ध है। एक बुद्धि ग्राह्यत्वात् अर्थात् सामान्य सर्वमें एक है क्योंकि एक सामान्यकी अनेक व्यक्तियोंमें वही वही है यों एक बुद्धि के द्वारा ग्राह्य है। जैसे अनेक नायोंमें भी गी गाय है, गाय है, इस तरहकी एक बुद्धि बनती है इनसे सिद्ध है कि प्रतिगायमें गीत्व सामान्य एक है इनका हेतु दिया वह असिद्ध है। असिद्ध दोष दो प्रकारके होते हैं एक आश्रय-सिद्ध और दूसरा स्वरूप सिद्ध। जिस हेतुका कोई आधार हो नहीं, आश्रय ही नहीं उनको कहते हैं आश्रया सिद्ध, और, जिस हेतुका स्व-प सिद्ध नहीं हो रहा है उसे कहते हैं स्वरूपासिद्ध। तो एकबुद्धि ग्राह्य नामका हेतु आश्रयासिद्ध तो यों है कि जिस जातिमें आप एक बुद्धि ग्राह्यता सिद्ध कर रहे हैं उन जातिका ही अभाव है। पहिले आश्रयभूत जाति को तो सिद्ध कर लें, वह सिद्ध है नहीं इन कारण एक बुद्धि ग्राह्यत्व हेतु आश्रया-

सिद्ध है स्वरूपासिद्ध यो है कि यह इसके समान है । इस प्रकारका जो निर्वाच बोध हो रहा है उस बोधसे ही सामान्य जाना जा रहा है, जो कि अनेक रूप है अर्थात् जितने व्यक्ति हैं उन सब व्यक्तियोंमें समानताका बोध हो रहा है इस कारणसे एक बुद्धि द्वारा ग्राह्य है अतः सामान्य नित्यव्यापी एक है, यह बात असिद्ध है । वह तो सदृश धर्मके बोधके द्वारा अधिगम्य है । सामान्य नामक पदार्थ अलग नहीं है जिसको किसी साधनसे सिद्ध किया जाय और इस अनुमानमें जो दृष्टान्त दिया गया है उस दृष्टान्तमें साध्य ही मौजूद नहीं है । दृष्टान्त यह दिया था कि जैसे ब्राह्मणत्वकी निवृत्ति, ब्रह्मणत्वकी निवृत्ति एकरूप है क्योंकि एक बुद्धि द्वारा ग्राह्य है । जो भी ब्राह्मण नहीं है उसे एक बुद्धिमें कहते हैं ना कि यह ब्राह्मण नहीं, यह ब्राह्मण नहीं ता देखो अनेक अब्राह्मणोंमें एकाकारकी बुद्धियाँ चल रही हैं । यह ब्राह्मण नहीं है ऐसा जो दृष्टान्त दिया था इस दृष्टान्तमें साध्य एकरूप नहीं है क्योंकि ब्राह्मण आदिक निवृत्ति परमायसे एकरूप नहीं है । यह सत्रिय ब्राह्मण नहीं है । यह वैश्य ब्राह्मण नहीं है आदिक ढगमें अभाव दीक्षा तो अब्राह्मणत्व अनेक रूप हो गए वे अब्राह्मणत्व अभाव इस तरहके ज्ञानसे संयुक्त प्रागभाव आदिककी तरह अनेके दीक्षो सो इन अभावोकी तरह ब्राह्मणनिवर्तन भी अभेदरूप हुए । तात्पर्य यह है कि जो यह बुद्धि बन रही थी यह ब्राह्मण नहीं है, यह ब्राह्मण नहीं है, यह कहनेमें विभिन्न-विभिन्न ज्ञान हो रहे हैं । यह सत्रिय ब्राह्मण नहीं है, यह वैश्य ब्राह्मण नहीं है तो उस अभावमें तो नाना ज्ञान चल रहे हैं । एकरूपता ज्ञान ही कहा रहा ? जैसे कि प्रागभाव प्रवृत्ताभाव अन्योन्याभाव, अत्यन्ताभाव, ये कितने हो गए । तो अभावों में एकरूप बुद्धि नहीं हुआ करती । इस कारण इस अनुमान प्रयोगमें जो हेतु दिया है वह यो सही न रहा कि उसका दृष्टान्त कोई भिन्न नहीं और जो दिया गया है दृष्टान्त ग्राह्य न निवृत्तिका वह साध्य विकल है । वहाँ भी अनेकत्वकी बुद्धि हो रही है । तो सामान्य नित्य सर्वगत एक कोई न रहा ।

पिण्डादव्यतिरिक्तनिमित्तमात्रसे अनुवृत्ति प्रत्ययकी सिद्धिपर विचार—
एकव्यपी सामान्य निराकरणके साथ इसका भी निराकरण हो जाता । जैसे कि अन्य कुछ दार्शनिक कहते हैं कि अ-क गायोमें यह गाय है, यह गाय है, ऐसा जो अनुवृत्तिका ज्ञान चल रहा है ध्वज गाय पिण्डसे भिन्न किसी निमित्तका ज्ञान बन रहा है क्योंकि वह ज्ञान भेदक है, भेद करने वाला है । जैसे नीलादिकका ज्ञान यह भेद करने वाला है । यह नील है, यह गीत है तो वह पिण्डादिकसे व्यतिरिक्त अन्य निमित्तसे हुआ करता है । इस प्रकार अनेक गायोमें जो अनुवृत्तिका प्रत्यय हो रहा है—यह भी गाय, यह भी गाय आदिक रूपसे, वह व्यक्तियोंसे भिन्न कोई अन्य निमित्तसे हो रहा है । इस प्रकार माननेपर स्पष्ट निष्कर्ष यह निकलता कि गायोसे भिन्न है गोत्व । गी खण्ड मुण्ड आदिक गायें खड़ी हैं उन गायोसे गोत्व न्यारा है । वे गायें तो द्रव्य हैं, किन्तु गोत्व सामान्य पदार्थ है क्योंकि भिन्न ज्ञानका विषय होनेसे । उन व्यक्तिकरूप

गायको गोत्व नहीं कहा जाता। सब गायोमे रहने वाले एकको गोत्व कहा जाता है। तो जब भिन्न जानके ये त्रिषय होगए, गायक्ति और गोत्वामान्य ता यह गो व्यक्तिसे भिन्न ही कहलाया गोत्वमामान्य। और, फिर यह भी तो व्यवदेश होता है कि गायो का गोत्व है। इससे भी सिद्ध है कि ये दो पदार्थ हैं। जैसे पदायका मर है तो पदार्थ अन्य हुआ, रूप अन्य हुआ, भिन्न-भिन्न बुद्धि में प्रारब्ध है। तो यह जा व्यवदेश हुआ है वह वस्तुभूत पदार्थसे ही तो हुआ है। वह कथन भी प्रसङ्ग है। उत्तरमें कह रहे हैं कि उन समस्त गायोमें जो अनुवृत्तिका ज्ञान हो रहा है यह भी गाय है, यह भी गाय है, इस तरह जो अनुवृत्तिप्रत्यय बन रहा है उसका यदि गिष्ठादिकसे व्यतिरिक्त निमित्तमात्रको माघन बन ते हो तब तो नहीं जान बनती है क्योंकि वह भी समस्त व्यक्तियोंमें अनुवृत्तिका प्रत्यय चल रहा है वह सदृश परिणामके कारणसे माना ही गया है और वह सदृश परिणाम कथित गीव्यक्तियोंका निमित्त है क्योंकि मज्ञा नाम और सदृश प्रत्यय से सब न्यारे-न्यारे हैं ही, नित्य एक अनुगामी सामान्यके कारण यह अनुगमन प्रत्यय हो रहा है ऐसा माना जाय तो असिद्ध है और इसकी सिद्धि में कोई दृष्टान्त भी न मिलेगा। जो भी दृष्टान्त देंगे वह साध्य विकल होगा, क्योंकि माध्य तुम कहा बना रहे हो पिण्डसे व्यतिरिक्त कोई नित्य एक अनुगत सामान्य है उसके निमित्तसे यह अनुवृत्तिका प्रत्यय हो रहा है। अनुवृत्ति उमें कहते हैं जो अनेक व्यक्तियोंमें रहे अर्थात् एकत्वका प्रत्यय उस सामान्य पदार्थके कारण नहीं होता किन्तु सदृश परिणामके ज्ञानके कारण होता है तथा इस अनुमानमें अन्वय भी सिद्ध नहीं है। ऐसे जो जो भेदक प्रत्यय होते हैं वे वे नित्य एक अनुगामी सामान्यसे होते हैं यह तो अत्यन्त अमिद्ध बात है। विशेष भी भेदक प्रत्यय है, और वस्तुतः भेदक प्रत्यय तो विशेष ही है। यह गाय इनमें निराली है, यह घोड़ा जैसे जुदा है, इस तरह जो भेद करने वाला ज्ञान होता है वह ज्ञान किसी नित्य एक अनुगामी सामान्यसे हुआ करता है क्या, तो इस कारण यह कहना अयुक्त है कि अनेक व्यक्तियोंमें जो अनुगताकार ज्ञान बन रहा है वह नित्य एक सर्वव्यापी सामान्य ज्ञानके कारण बन रहा है। भरे वह तो व्यक्तियोंमें रहने वाला जो सदृश परिणाम लक्षण धर्म है उससे बन रहा है यह ज्ञान।

अनुगतज्ञानोपलम्भसे नित्य सर्वगत सामान्यकी सिद्धिके वर्णनकी भीमासा—अब दूसरी बात भी देखिये—अनुगत ज्ञानके उपलब्ध होनेसे ही नित्य एक सर्वगत सामान्यकी सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि बतलाइये—क्या जहापर अनुगत ज्ञान है वहा सामान्यका होना है यह आप समझ रहे हैं या जहा सामान्य रहता है वहा अनुगत ज्ञान होता है यह समझा रहे हैं? अनुगत ज्ञानकी उपलब्धिसे नित्य एक सर्वगत सामान्यकी सिद्धि जो बना रहे हो, उस प्रसंगमें तुम हृदयसे सिद्ध क्या करना चाहते। क्या यह कि जहा अनुगत ज्ञान मिलेगा वहा सामान्य मिलेगा? या जहां सामान्य मिलेगा वहा अनुगत ज्ञान मिलेगा? इन दो बातोंमें कौन सी बात

तुम समझना चाहते हो ? यदि प्रथम पक्षकी बात कहोगे कि हम यह समझना चाहते हैं कि जहाँ अनुगत ज्ञान होगा वहाँ सामान्यका सद्भाव है तो यह बात यो अयुक्त है कि अनुगत ज्ञान जहाँ जहाँ मिलता वहाँ वहाँ तुम सद्भाव मानते हो तो गोत्व, मनुष्यादिक सा-ान्यमे अनुगत ज्ञान है ना, तो उसमे भी और सामान्य बताओ गोत्वादिक सामान्यमे सामान्य है सामान्य है इस प्रकारका जो अनुगताकार प्रत्यय हो रहा है उससे फिर गोत्व, अश्वत्व, घटत्व, पटत्व आदिक सामान्योसे व्यतिरिक्त फिर अन्य कोई जरूर सामान्य मानो । तो यो सामान्यकी अव्यवस्था होगी, अनवस्था होगी । इस कारणसे यह बात नहीं बनती कि जहाँ अनुगत ज्ञान हाता है वहाँ सामान्यका सद्भाव होता है ।

सामान्य और अभावोमे होने वाले अनुवृत्त प्रत्ययकी सामान्य पदार्थवादमे व्यवस्थाकी अशक्यता—जहाँ अनुगत ज्ञान होता है वहाँ सामान्य होता है ऐसा कहनेमे तो सामान्यमे भी अनुगताकार ज्ञान पाया जा रहा है अर्थात् सामान्य गात्व अश्वत्व, मनुष्यत्व, घटत्व आदिक जहाँ अनेक सामान्य समझमे आये उन सब सामान्योमे सामान्यपना है यह भी बात समझमे आती है तब तो अन्य सामान्यकी कल्पना करनी पड़ेगी । सामान्योमे जो सामान्य सामान्यका बाध होता है वह ज्ञान गीण नहीं है, काल्पनिक नहीं है, क्योंकि वह ज्ञान बराबर दृष्टासे हो रहा है । काल्पनिकता मिट्ट नहीं होती प्रागभाव, प्रवसाभाव, अन्योन्याभाव अत्यन्ताभाव इन चार प्रकारके अभावोमे अभाव है, अभाव है, इस प्रकार जो अनुगत प्रत्यय होता है तो उन अभावोमे अभाव अभाव रूपसे अभावत्व सामान्य मानना पड़ेगा । जब चार प्रकारके अभाव हैं । और चार प्रकारके अभावोमे यह अभाव, यह भी अभाव इस इम तरहका अभाव सामान्यका बोध होता है तो उनमे फिर अभावत्व सामान्य भी मानना होगा । पर शकाकारने तो अभाव सामान्य माना नहीं । तो ऐसे पदार्थोमे अथवा अभावोमे भी अनुगामी एक निमित्त और कुछ नहीं है सिवाय सदृश परिणामके । सदृश घम देखकर उनमे सामान्यका बोध होता है ।

अभावोमे अभावत्वसामान्यकी व्यवस्थाका अभाव—शकाकार कहता है कि प्रागभाव आदिक अभावमे अभाव वाच्यता अभाव होनेपर भी सत्ता नामका सामान्य मौजूद है और उस सत्ता नामक सामान्यके बलसे अभावका जो ज्ञान है यह अनुगत रूपसे होता रहेगा । अभावमे सत्ता कैसे है ? ऐसी यदि कोई शका करे तो शकाकार उत्तर दे रहा है कि प्रागभावमे सामान्य नामक पदार्थ नहीं माना गया है । किन्तु यहाँ तो अनुवृत्तिरूप है । नित्य सर्वगत भी । ऐसी सत्ता तो प्रागभाव आदिकमे भी है । इसके बलसे उन अभावोमे अभाव प्रत्यय अनुगतरूपसे होता रहेगा । उत्तर देते हैं कि शकाकारका यह कहना अयुक्त है क्योंकि फिर तो अभिप्रेत जो द्रव्य, गुण, कम पदार्थ है जिसका कि सब लोग सुगमतया बुद्धिमे सीधे आभास

कर लेते हैं, उन पदार्थोंसे अतिरिक्त जो मतके अन्तर्गत पदार्थ हैं, जैसे प्रधान अद्वैत प्रकृति आदिक तथा जो लौकिक विचित्र वृथाओंके पदार्थ हैं—उन्में अभावके प्रतीतिकी अविशेषता है अर्थात् इसके सम्बन्धमें भी अभाव प्रतीति हुआ करती है। तब उस अभावमें भी सत्त्वका प्रसंग हो जायगा। इस कारणसे अभावमें अनुवृत्तिका ज्ञान होने में अनुगामी एक सामान्य कारण है। यह न मानना चाहिए क्योंकि वह निमित्त अभावमें नहीं पाया गया और इसी तरह सर्व प्रकारके पदार्थोंमें भी अनुगामी एक सामान्यका कारणपना नहीं रह सकता। अनुमान प्रयोग भी है इस सम्बन्धमें कि जो क्रमिष्व, अनुगामिष्व, वस्तुष्व, इत्यन्व, सत्त्व आदिक धर्मसे सहित है वह कल्पित एक व्यापक सामान्य पूर्वक नहीं होता है। अर्थात् उनमें सामान्य पदार्थ निहित नहीं है। जैसे कि अभावमें अभाव है, अभाव है, ऐसा ज्ञान होता है। अथवा सामान्यमें सामान्य है, सामान्य है, ऐसा जो ज्ञान होता वह सामान्य निषेधक तो नहीं माना गया, इसी तरह समस्त पदार्थोंमें जो सदृश धर्मपनेका ज्ञान होता है वह वही सामान्य पदार्थ निमित्तक नहीं है, किन्तु उनमें सदृश परिणाम लक्षण धर्म पाया जाता तत्सम्बन्धनक अनुगत प्रत्यय है। इस कारण यह कहना युक्त नहीं है कि जहां अनुगत ज्ञान होता है वहां सामान्यका सद्भाव समझा जाता है।

जहाँ सामान्य होता है वहीं अनुगत ज्ञानकी कल्पना माननेके पक्षका निराकरण अब शङ्काकार कहता है कि यह बात तो युक्त हो जायगी कि जहाँ सामान्य होता है वहाँ ही अनुगत ज्ञानकी कल्पनायें होती हैं अर्थात् द्वितीय पक्षकी बात शङ्काकार कह रहा है। उत्तर देते हैं कि यह भी बात सङ्गत नहीं है क्योंकि पाचक आदिक पुरुषोंमें सामान्यका अभाव होनेपर भी अनुगत प्रत्ययका बोध होता है, पाचक कहते हैं भोजन बनाने वाले को। जितने पाचक पुरुष हैं उन सबमें अनुगत ज्ञान तो होता है—पाचक है, पाचक है, यह पाचक है, वह पाचक है, इस तरहका अनुगत ज्ञान हो रहा है, पर उनमें सामान्य पदार्थ तो है नहीं। ऐसा नहीं कह सकते कि उन पाचकोंमें भी अनुगामी एक सामान्य भोजन है इस कारणसे पाचक है, पाचक है, इस प्रकारके अनुगत ज्ञानमें प्रवृत्ति होती है। क्यों नहीं कह सकते कि पाचक कोई पदार्थ नहीं है। कोई पुरुष रसोई बनाने लगा तो उसका पाचक नाम पड़ गया, नहीं बनाता तो पाचक नाम नहीं है, इस कारण यहाँ कोई अनुगामी एक सामान्य नहीं माना।

क्रिया अनुगत प्रत्ययका अकारण—यदि कहो कि उसमें निमित्तान्तर है, सामान्य निमित्त न सही, किन्तु पाचक है, पाचक है, इस प्रकारके अनुगत बोधमें कोई अन्य निमित्त कारण है तो वह निमित्तान्तर क्या है। क्या कर्म है या कर्म सामान्य है। या व्यक्ति है या शक्ति है। कौन सा वह निमित्तान्तर है जिसकी वजहसे पाचकोंमें यह पाचक है यह पाचक है इस प्रकारका अनुपत्ताकार बोध होता है उनमें कर्म तो कारण नहीं है। क्योंकि वह कर्म क्रिया-प्रत्येक व्यक्तिमें भिन्न है। जो भिन्न है वह

अभिन्नका ज्ञान नहीं बन सकता है। जो जुड़े जुड़े है वे अनुगताकारके कारण नहीं हो सकते हैं। यदि भिन्न होने पर भी अनुगताकारके कारण बन जाये तब फिर सदृश परिणामके मान लेनेमें कथो द्वेष किया जा रहा है। मान लीजिए कि प्रतिव्यक्तिमें भिन्न-भिन्न दृश परिणाम हैं। हैं भिन्न-भिन्न परिणामन, मगर है वे सदृश। और उस महत्ता में, रण उन सब व्यक्तियों के सामान्यका बोध होता है। अथवा मानलो कि उन व्यक्तियों के पाचक है पाचक है इन सब के अनुगत प्रत्ययके बोगका कारण कर्म है तो यह बनना तो कि वह कर्म नित्य है अथवा अनित्य है? नित्य तो कह नहीं सकते क्योंकि कर्म नित्य सदा मौजूद देया नहीं जाता और कर्मको नित्य माना भी नहीं गया है। यदि वह कर्म अनित्य है तो कर्म अवश टूटरेगा नहीं। कर्म हुआ और नष्ट हो गया। अब नष्ट हो जानेपर फिर पाचक है, पाचक है इस प्रकारका ज्ञान नहीं हो सकता है, क्योंकि जब वह रसोई नहीं बना रहा है तब उस समय पाचन क्रिया कहीं गीपूद है? कर्म तो नहीं रहा। जब कर्म नहीं रहा तो पाचक सामान्य बतानेका हेतु भी न रहा। और, तब फिर रसोई कहते हुए उसे पाचक यह नाम देना चाहिए। अन्य समय न बताना चाहिए लेकिन देना तो यह जाता कि जो रसोई बनानेका काम करता है उसे सदैव पाचक कहा करते हैं। इस कारण कम तो अनुगतज्ञानका कारण न बना।

कर्मनामान्य अनुगतप्रत्ययका अकारण—यदि कहो कि कम सामान्य अनुगत ज्ञानका कारण बन जायगा तो यह बतलावो कि वह कर्म सामान्य कर्मके आश्रित है या कर्म के आश्रयके आश्रित है? अर्थात् कर्म करने वाले जो पुरुष आदिक है उनके आश्रित रहते हैं कम। यदि कहो कि कर्म सामान्य कर्मके आश्रित रहते हैं तो बड़े आश्रयकी बात है कि कर्म सामान्य रहता है कमके आश्रित और कर्म सामान्य पाचकका ज्ञान उत्पन्न कर रहा हो। ऐसा तो नहीं होता कि अन्य जगह पाया जाने वाला तत्त्व अन्य जगहमें ज्ञानका कारण बन जाय। अन्यथा घरमें तो दीपक जल रहा हो और गुफामें ज्ञानका कारण बन बैठे तो अन्य जगह रहने वाली बात अन्य जगहके ज्ञानका कारण नहीं बनती। तो कर्म सामान्य, जो रह रहा है सामान्यमें तो कर्ममें कर्म सामान्य बोध करे पर पाचकमें समझे बोध नहीं हो सकता। हा, फिर तो कर्म सामान्यमें पाक पाक, बस यह बोध हुआ, करे, पर यह पाचक है, पाचक है ऐसा पुस्त-गत बोध तो नहीं हो सकता। क्योंकि कर्म सामान्यको तुमने कर्मके आश्रित मान लिया। यदि कहो कि वह कर्म सामान्य कर्मके आश्रयके आश्रित है अर्थात् कर्मका आश्रय हुआ पुरुष, जो कोई भी कर्म कर रहा है उसके आश्रित मानते हो कर्म सामान्यको तो यह बात ठीक नहीं है। कर्म सामान्य कर्म सामान्य कर्मके ही आश्रित हो सकता है। जैसे गीत सामान्य गायके ही आश्रित हो सकता है गाय वालेके आश्रय तो नहीं होता, इसी तरह कर्म सामान्य कर्मके ही आश्रित हो सकता है। यदि कहो कि परम्परासे कर्म सामान्य कर्मके आश्रयके आश्रित बन जायगा तो कर्म सामान्य है

कर्मके आश्रित और कर्म है पुरुषके आश्रित तो वो परम्परासे कर्म सामान्य कर्मके आश्रयके आश्रित बन जायेगे । उत्तर देते हैं कि यह भी सारहीन बात है । क्योंकि जब वह रसोई पकानेका काम नहीं कर रहा है उस पुरुषमें कर्म फिर नहीं रहा । वह पुरुष फिर कर्मका आश्रयभूत न रहा । तब वह पाचक है, पाचक है ऐसा बोध होना चाहिये, क्योंकि जब कर्म न रहा तो कर्मत्व कर्म सामान्य फिर न कर्मके आश्रय रहा और न कर्मके आश्रयके आश्रय रहा और अनाश्रित कर्म कैसे पुरुषमें पाचक है इस प्रकारके ज्ञानका कारण बन सकता है । तो इस तरह कर्म सामान्य परम्परासे भी कर्मके आश्रय आश्रित भिन्न नहीं किया जा सकता है ।

अतीत व अनागत कर्म अनुगत प्रत्ययका उदाहरण शकाकार कहता है कि जब वह रसोई भी नहीं बना रहा है ना पहिले बनाया था भागे बनायेगा तो वो अतीत और अनागत कर्म “पाचक है, पाचक है” इन प्रकार के उपपदेशसे ज्ञानका कारण बन जायगा । वहा कर्मत्व कारण नहीं वे । तो उत्तरमें पूछते हैं कि वही अतीत और अनागत कर्म क्या सत् होकर ‘पाचक है’ इस प्रकार का उपपदेश ज्ञान का कारण बनता है या असत् होकर “पाचक है” इस ज्ञानका कारण बनता है या असत् होकर वह अतीत अनागत कर्म पाचक है, पाचक है” इस कारण उपपदेश और ज्ञानके कारण तो बन नहीं सकते क्योंकि जो अतीत हो गया है वह तो अतीत ही हो चुका । अब जो अनागत है जो भविष्य में होगा पर इस समय तो उसने अपना स्वरूप पाया ही नहीं है । जो कर्म भविष्यमें होगा उस कर्मने अपने स्वरूपको अभी कहाँ पाया है अन्यथा वह वर्तमान कर्म कहलायेगा, ता अतीत तो च्युत हो गया और अनागत अभी आया नहीं है तो इस तरह असत् कर्ममें भी कुछ कारण नहीं बन सकता । वो कर्मत्व भी अनुगत प्रत्ययका कारण नहीं बन सकता ।

व्यक्ति और शक्ति अनुगत प्रत्ययका अकारण—यदि कहो कि अनुगत प्रत्ययसे व्यक्ति निमित्त है तो व्यक्ति भी कारण नहीं बन सकता क्योंकि ऐसा तो शकाकारने भी नहीं माना और फिर व्यक्ति तो अनेक हैं । तब सामान्य भी अनेक बन बैठेंगे, इससे व्यक्ति भी अनुगत प्रत्ययका कारण नहीं बन सकता । यदि कहो कि शक्ति अनुगत प्रत्ययका कारण है तो यह भी असुक्त है, क्योंकि शक्ति पाचकसे भिन्न है अथवा अभिन्न ? इसका ही सम ज्ञान दो ? यदि कहो कि शक्ति पाचकसे अभिन्न है तो वे दोनों एक ही कुछ हो गए । या पाचक रहा या शक्ति रही । यदि कहो कि पाचकसे शक्ति भिन्न है तो शक्तिने ही अनुगत प्रत्यय कर दिया तो शक्ति ही अनुगत प्रत्ययरूप कार्यका उपयोगी बन, फिर तो कर्ममें अकर्तृत्व आ जायगा अर्थात् पाचक पुरुषकी जो शक्ति है वह शक्ति ही अनुगत प्रत्ययका कारण बने तो शक्ति ही कार्यमें उपयोगी हो गयी । अब और क्या चाहिए ? उससे पाचक है, यह सिद्ध तो हो गया । अब पुरुषको कुछ करनेकी क्या जरूरत है ? यदि कहो कि परम्परासे उप-

योगी तो होता है वही शक्तिमे लगता है, शक्ति कार्यमे लगती है तो यह बतलावो कि यह रथ शक्तिमे स्वरूपसे लगा या अन्य शक्तिसे स्वरूपसे लगा ? अन्य शक्तिसे लगा कहोगे तो अनवस्था दोष होगा । फिर उस शक्तिके उपयोगमे अन्य शक्ति मानो । यदि स्वरूपसे ही उपयोगमे आया । शक्तिमे लगा तो सीधा उस पुरुषको ही स्वरूपसे कार्यमे उपयोगी क्यों नहीं मान लिया जाता । फिर परम्पराकी बात कहनेका परिश्रय क्यों करते हो ? इस तरह यह सिद्ध नहीं हो सकता कि जहाँ सामान्य है वहाँ अनुगत ज्ञानकी कल्पना होती है ।

द्रव्योत्पत्तिकालमे ही व्यक्त हुए पाचकत्वसे अनुगतप्रत्यय माननेमे दोष - शकाकार इस पक्षका ग्रहण कर रहा था कि जहाँ सामान्य होता है वहाँ ही अनुगत ज्ञानकी कल्पना होती है । तो इस सम्बन्धमे यह पूछा गया था कि जैसे पाचक आदिकमे सामान्य न होनेपर भी अनुगत ज्ञानकी प्रवृत्ति होती है तो सामान्य तो बड़ा निमित्त रहा नहीं । तो अन्य कौनसा निमित्त है जिसके कारण पाचक आदिक के अनुगत प्रत्ययकी प्रवृत्ति होती है ? क्या वह निमित्तान्तर कर्म है या कर्म सामान्य है या शक्ति है ? चार विक्त्योंके सम्बन्धमे अभी बता चुके हैं कि ये चार ही निमित्त उस अनुगत प्रत्ययके कारण नहीं बन सकते और इन चारोंके अतिरिक्त अन्य कोई कल्पनामे भी नहीं आते । यदि कहो कि पाचकत्व तो निमित्त है अर्थात् जितने पाचक हैं, रसोइया हैं उन सब व्यक्तियोंमे 'यह पाचक है, यह पाचक है' इस प्रकारका जो अनुगत ज्ञान होता है उसमें कारण पाचकत्व है । तो उत्तरमे पूछते हैं कि पाचक तो कोई मनुष्य ही होते हैं ना ? जैसे देवदत्त नामन व्यक्ति पाचक है तो यह बतलावो कि उसमे जो पाचकत्व आया है वह देवदत्तकी उत्पत्तिके समयमे ही व्यक्त हो गया अथवा उस समय अगस्त था । यहाँ सामान्यकी चर्चा चल रही है कि वस्तुमे सामान्य नामका धर्म होता है । कही कोई अलगसे सामान्य पदार्थ नहीं कोई अलगसे सामान्य पदार्थ नहीं होता क्योंकि अन्य कोई पदार्थ अनुगत प्रत्ययका निमित्त नहीं है । उसके सिलसिलेमे यहाँ यह प्रसंग चल रहा है कि पाचकमे पाचकत्व कहासे आया ? क्या जब देवदत्त व्यक्ति उत्पन्न हुआ उस ही समय पाचकपना आ गया या नहीं ? यदि उस समय आ गया तो उसका अर्थ यह हुआ कि देवदत्त जन्मसे ही तो रसोई बनोता न था । बकी उम्रमे कुछ सीखनेके बाद वह पाचक बना । अब पाचकत्व मान लिया तुमने देवदत्तके जन्मस मयसे ही तो आप यह हुआ कि जबसे उसने रसोई बनाना शुरू किया उससे भी पहिले उसमे पाचकत्व था तो क्यों नहीं जन्मसे उसमे 'पाचक है' यह ज्ञान बना और क्यों न पाचक यह उसका नाम पड़ा ? कोई भी व्यक्ति है, उसका कुछ पता तो नहीं कि जन्मसे ही समझ जाय कोई कि यह पाचक बनेगा, भुनीम बनेगा, यह पुजारी बनेगा ? जब बड़ी उम्र हुई तब तो वह कुछ बना और तुम मान रहे हो पाचकत्व आदिक, जन्मसे ही है तो जब वह पाचन क्रिया करने लगा रसोई बनाने लगा उससे पहिले क्यों नहीं उसे पाचक कहा जा रहा था । और

द्वारा पाचकत्व व्यक्त हुआ तो देवदत्त पहिले भी था क्यों नहीं पहिले हो गया ? यदि कहो कि क्रियाके द्वारा पाचकत्व व्यक्त हुआ और कहा गया याने जो वह रसोई बनानेकी क्रिया कर रहा है उस पाचन क्रियाके द्वारा पाचकत्व कहा गया तो यह बात यो ठीक नहीं है कि क्रिया पाचकत्व सामान्यमे कुछ नहीं कर सकती, याने क्रिया का प्रयोग अमर क्या सामान्यमे हुआ करता है ? क्रियाके द्वारा 'पाचकत्वका' व्यक्त होना तो तब माना जाय जब क्रियाको कुछ देखल सामान्यमे कुछ कर सकती नहीं है, तो क्रियाके द्वारा भी पाचकत्वकी व्यक्ति सिद्ध नहीं होती । और जब इन दोनों त्रिकत्वमे पाचकत्वकी व्यक्ति सिद्ध न हो सकी तो दोनोंसे मिलकर भी व्यक्ति हो जाय यह भी ठीक नहीं बैठता, क्योंकि जब द्रव्यमे और क्रियामे जूड़े-जुड़ेमें शक्ति नहीं है तो ये दोनों मिलकर भी सामान्य-नहीं पा सकते हैं जिससे कि देवदत्तमे पाचकत्वकी व्यक्ति हो जाय इस कारणसे जो अनुगत प्रत्यय हुआ करना है, जैसे बहुत सी गायें हैं, उन गायोमे गाय है, गाय है ऐसा जो एक सामान्य बोध हुआ करता है, सबसे पाया जाने वाला तत्त्व जो जाना जाता है वह एक सामान्य के आचम्बनसे नहीं जाना जाता कि सामान्य नामका कोई एक पद्व्य है उनके सहारेसे अनुगत प्रत्यय होता है ।

सामान्यविशेषात्मक वस्तुमे सट्टश परिणाम लक्षण धर्मके अवगमसे अनुगतप्रत्ययकी सिद्धि—वस्तु न्वय सामान्यविशेषात्मक होता है वस्तु है तो है वे ही कारण उसमे सामान्य विशेषात्मक है, क्योंकि केवल सामान्य हो तो वस्तु नहीं रह सकता केवल विशेष हो तो नहीं रह सकता । जैसे कि पदार्थोंमें द्वा प्रकारके धर्म पाये जाते हैं—साधारण धर्म और असाधारण धर्म । साधारण धर्म तो हुए अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, अणुलघुत्व, पदेषवत्व और प्रेमयत्व । तो इन छह साधारण धर्मोंमे वस्तुता सामान्यरूप समझमे आया कि पदार्थ हो तो उसमे ये बातें हुआ करती हैं । वे हैं अपने स्वरूपमे नहीं है । निरन्तर परिणामते रहते हैं । अपने ही स्वरूपमे परिणामते हैं, परन्तु स्वरूपमे नहीं परिणामते वे अपने ही क्षेत्रमे रहते हैं और वे किसी न किसी ज्ञानमे अथे लकिन वस्तुमे केवल साधारण ही धर्म माना जाय । असाधारण धर्म न स्वीकार किया जाय तो साधारण धर्मका टिकाव क्या ? जब वस्तुमे कोई बात ही न बनी । किसी तरह की व्यक्ति भी न बन सकी तो साधारण धर्मका अर्थ हो क्या रहा ? और यदि उसका असाधारण धर्म और भी मान लेते हैं, जैसे कि चेतन नामक पदार्थमे चेतन असाधारण धर्म है, पुद्गल नामक पदार्थमे रूप, रस, गन्ध, स्पर्श रूप मूर्तिकर्ताका धर्म है आदिक रूपस जब असाधारण धर्म भी उसमे है तब वस्तुका स्वरूप और परिणामन सही बन गया । तो असाधारण धर्मके बिना साधारण धर्मका अर्थ नहीं, इसी प्रकार साधारण धर्मके बिना असाधारण धर्मका भी अर्थ नहीं । जैसे जीवमे चेतन तो मान लिया पर अस्तित्व वस्तुत्व आदिक साधारण धर्म न माने तो फिर चेतनकी पतिष्ठा हो क्या । जब उसमे है पना नहीं । अपने स्वरूपसे होनेका बात नहीं, परके स्वरूपसे न होनेका धर्म नहीं, परिणामनका स्वभाव नहीं ।

तब फिर उसका अर्थ ही क्या रहा ? तो जैसे पदार्थमें साधारण धर्म और असाधारण धर्म दोनोंकी ही व्यवस्था बनती है इसी तरह समझ लेना चाहिए कि प्रत्येक पदार्थमें साधारण और असाधारण धर्म कपता है, तब ही वह पदार्थ है। साधारण धर्मका नाम है सामान्य असाधारण धर्मका नाम है विशेष। अब प्रयोजनवश प्रसंग वश असाधारण धर्मकी व्याख्याये बहनी आयेंगी। तो प्रयोजन यह है कि वस्तु स्वयं स्वभावतः सामान्य विद्येरामक है और जो सामान्यरूपता है अर्थात् मृदु पग्गुल सदागमरूपता है उसमें तो जातिकी व्यवस्था बनायी गई है। पर सामान्य नामक पदार्थ कोई प्रसंग हो, निम्न एक सर्वव्यापी हो उससे फिर जाति और अनुगत । तब ही व्यवस्था बने यह सम्भव नहीं है।

गायोंमें ही गीत है इस पक्षकी अभिवृद्धि—अब और जो बनाओ। जो यह कहा जा रहा कि गायोंमें गीत है। मनुष्योंमें मनुष्यत्व है। यों जो सामान्यकी रचना बतायी जाती है तो उसका अर्थ क्या है ? क्या यह अर्थ है कि गायोंमें ही गीत रहता है ? अथवा क्या यह अर्थ है कि गायोंमें गीत ही रहता है ? अथवा यह अर्थ है कि गायोंमें गीत रहता ही है ? किस अर्थ एतदकर सगा ? किसे ओर दिया गया तो तो बताओ ? यदि कहो कि गायोंमें ही गीत है यह अभिप्राय है गीत बतानेका तो गायोंमें ही गीत है ऐसा कहनेपर तुमने कहा ही तो है। अब गीत नामक पदार्थ तो जुदा है और गाय नामका द्रव्य जुदा है। तो जब ये दोनों जुड़े-जुड़े पदार्थ हैं तो यह गीत गायमें ही रहे अन्यमें न रहे, तब व्यवस्था कैसे बन सकती है ? जब गीतका अन्वय गायमें नहीं है तो अर्थात् गाय व्यक्तिका धर्म नहीं है गीत तो जैसे गीत गायमें रह रहा है वैसे गीत छोटा आदिकमें भी रह जायें, क्योंकि गीत नामका पदार्थ गायसे जुदा मान लिया है साकारने। तो जब ये पदार्थ ही दो प्रसंग-प्रसंग है। गाय व्यक्तियों और गीत सामान्य है। अब गीत सामान्यका गायमें अन्वय तो माना नहीं। एक सम्बन्ध माना है। अन्वयके मायने यह है कि गायका ही धर्म है। गायका ही स्वरूप है। गीत, ऐसा तो नहीं माना। तो जब ये दो पदार्थ जुड़े माने हैं और सम्बन्धसे गायमें गीतकी व्यवस्था की है तब तो जैसे गीतका सम्बन्ध छोटा भैंसा आदिकमें भी हो जाना चाहिए। क्यों नहीं होता ? इस से सिद्ध है कि गीत है इसका अर्थ यह युक्त नहीं कि गायोंमें ही गीत है।

गायोंमें गीत ही है, इस द्वितीय पक्षकी अभिवृद्धि—अब द्वितीय पक्ष लोके कि गीत है, इसका अर्थ यह मान लोके कि गीत ही है, तो इसका भाव क्या हुआ कि गायमें सिर्फ गीत है, सत्त्व नहीं, द्रव्य नहीं, तो इन सारे धर्मोंका नियेव बन गया, तो भला बतलावो जिसमें सत्त्व न हो, द्रव्यत्व न हो, वह कुछ व्यक्ति भी हो सकता क्या ? उसकी सत्ता ही नहीं है। अब व्यक्तिका ही अभाव हो गया तब फिर और सिद्ध हो क्या कर सकते हो ? व्यक्ति तो सत्त्वरूप भी है, द्रव्यस्वरूप भी है। अब

गायोमे गोत्व ही है ऐसा कहकर यह जताना चाह रहे कि गोत्वके सिवाय अन्य कुछ नहीं है । तो जब सत्त्व न रहा द्रव्य न रहा तो गाय भी न रही, फिर गोत्व कहाँ जाकर टिकेगा ? इस कारण यह भी पक्ष नहीं कह सकते कि गायोमे गोत्व ही है । इसका अर्थ होगा कि गायमे गोत्व ही है अन्य कुछ नहीं । सो व्यक्तिका ही अभाव हो जायगा फिर सामान्य किसके आश्रय । सामान्यके तो आश्रयमात्र वृत्तित्व माना ही गया है । यो यह द्वितीय पक्ष भी सिद्ध नहीं होता कि गायोमे गोत्व ही है ।

गायोमे गोत्व रहता ही है, सामान्य पदार्थवादीके इस तृतीय पक्षका निराकरण —सामान्य पदार्थ है, ऐसा मानने वाले यो माना करते हैं कि जैसे गायमे गोत्व है, मनुष्यमें मनुष्यत्व है तो यह सामान्य पदार्थ है । नो उनसे यह पूछा गया कि गायमे गोत्व है, इसका अभिप्राय क्या आप ले रहे ? क्या यह कि गायमें ही गोत्व है या यह कि गायमे गोत्व ही है या यह कि गायमे गोत्व रहता ही है । एवकारका प्रयोग कहाँ कर रहे हो ? इन तीन बातोंमें दो बातोंका तो निराकरण कर दिया । अब तीसरी बात पूछ रहे हैं कि क्या यह मतलब है कि गायोमे गोत्व है ही ? यदि यह मतलब है तो इसका अर्थ है कि गायमे तो गोत्व है ही और अन्य किसीमें भी गोत्व रहता है । जिस क्रियामें एकाकार लगता है उसका ऐसा अर्थ होता है कि उसके तो है ही, पर औरमें भी रह सकता है । तो इसका भाव यह निकला कि गोत्व जैसे गौ व्यक्तिमें है वैसे ही भव्य महिष आदिकमें भी होना चाहिये । तब फिर घोड़े, भैंसों को निरखकर गौ गौ इस प्रकारका ज्ञान होना चाहिए क्योंकि अब गोत्वकी वृत्ति गायमें भी है और भौगेमें भी हो गयी । इससे सिद्ध है कि सामान्य व्यक्ति पदार्थसे कुछ अलग नहीं है । जो चीज है उस ही चीजमें सदृश परिणाम को देखकर हम सामान्य समझते हैं और विलक्षण परिणामको देखकर हम विशेष समझते हैं ।

अनुगत व्य वृत्त प्रत्ययका आधार सदृश व विसदृश परिणामका अवगम व्यक्तात्मकस भिन्न और प्रतिव्यक्तिमें रहने वाले सदृश परिणामसे भिन्न कुछ और जो कि व्यक्तिगतसे अलग हो, अपनी स्वतन्त्र सत्ता रखता हो ऐसा सामान्य नामका पदार्थ कोई नहीं है । तब तथ्य क्या है कि पदार्थ हैं जो कि छह साधारण धर्मोंसे युक्त और अपने-अपने स्वभावरूप आधारण धर्म से युक्त अनन्त पदार्थ हैं । सो वे भिन्न-भिन्न प्रतिव्यक्तिमें सदृश परिणाम वाले सामान्य रहते ही हैं । जैसे बहुत सी गौ व्यक्तियाँ हैं तो उन गायोमें जैसे गलेमें सासूना लटकती है, यदि पक्षमें लटकती है तो वह साधारण धर्म हो गया सदृश परिणामन देखकर हम उसमें गोत्व सामान्य कहते हैं ऐसा नहीं है, जैसे जैन सिद्धान्तमें धर्म अधर्म एक माने गए हैं नित्य सर्व व्यापक है, इस तरहसे सामान्य पदार्थ कोई सर्वव्यापक हो ऐसा नहीं है । धर्मादिक द्रव्य सदा रहते हैं पर वे भी परिणामी हैं क्योंकि पदार्थका स्वरूप ही है उत्पादप्रयुजीवसे युक्त होना । तो जिस तरह कोई व्यक्ति जो दिख रहा है, प्र.सु किया जा रहा है वह अन्य व्यक्तियों

से जुदा हैं यह कैसे हम जानते हैं ? विसदृश परिणामके देखनेसे जानते हैं । इसी तरह जब हम सदृश परिणाम देखते हैं दो व्यक्तियोंमें तो बड़ा हम यह कह सकते हैं कि यह इसके समान है । तो जो बात विसदृशताके ज्ञानमें कही जाती है, यही बात सदृशता समझनेमें भी कही जा सकती है । अर्थात् दो पदार्थोंमें विसदृश सम देखकर हम यह कह सकते हैं कि यह इससे विसदृश है । इसी प्रकार मनुष्य परिणाम देखकर हम यह कह सकते हैं कि यह इसके समान है । तो ऐसा समानपना जाननेके लिए कोई सामान्यपना अलगसे नहीं मानना पड़ता । तो भाव क्या हुआ कि जो सामान्य है वह उसी व्यक्तिमें है । सभी व्यक्तियोंमें सामान्य है, उसीमें विशेष है ।

सामान्यकी वस्तुगतताके सम्बन्धमें प्रश्नोत्तर अब शकाकार कहता है कि जब सामान्यको व्यक्तिस्वरूप मान लिया । सामान्य कोई अलग है और व्यापक है ऐसा नहीं मानते । और उस ही व्यक्तिमें उस ही चीजमें सामान्य धर्म मान रहे तो इसके मायने है कि सामान्य हो गया व्यक्तिस्वरूप । तो व्यक्तिस्वरूप होनेसे व्यक्तिसे सामान्य अब अभिन्न हो गया तो फिर सामान्य क्या रहा ? वह तो विशेष बन गया । व्यक्ति ही बन गया । मनुष्य तो असल तब कहलाता जब उस व्यक्तिसे अलग कोई चीज होती । जो व्यक्तिस्वरूप ही है सो व्यक्ति कहलाया । सामान्य तो अब नहीं रहा । उत्तरमें कहते हैं कि इस तरहन तो रूप शब्दका भी व्याघात किया जा सकता है । क्योंकि जैसे यह घड़ी है इस घड़ीमें रुफेद रूप है । और यह काली बन जाय तो कालीरूप हो गयी अगर रूपस्वभाव तो इसमें सदा है तो बतलावो वह रूपस्वभाव वह रूप सामान्य इस घड़ीसे कहीं बाहर रह रहा है क्या ? घड़ीमें ही रह रहा है । तो व्यक्तिमें रहनेके कारण यदि सामान्यको असामान्य कह दोगे, विशेष कह दोगे तो रूप स्वभाव भी सम सिद्ध न कर सकोगे । यदि कहो कि रूपके बारेमें तो यह प्रत्यक्ष विरुद्ध बात है दिख रहा है—घड़ीका रूप सामान्य घड़ीमें है, घड़ीका रूप विशेष घड़ीमें है, तब उत्तरमें कहते हैं कि यही बात सब पदार्थोंकी है । सभी पदार्थोंमें जा कि सामान्य विशेषात्मक रूपसे जाने गए हैं ऐसा ही प्रत्यक्षमें ज्ञात रहा है । सामान्य उस पदार्थसे बाहर नहीं विशेष उस पदार्थसे बाहर नहीं । पदार्थका ही जो सदृश धर्म है उससे हम विशेष कहा करते हैं ।

एक व्यक्तिको जानते समय भी अवधारणके अनुसार सामान्य विशेष का अवगम—अब शकाकार यह कह रहा कि सामान्य यदि व्यक्तिमें होता तो जिस किसी एक चीजको देखा तो एक ही व्यक्तिको देखनेके समयमें सामान्य ज्ञात तो नहीं होता । और, तुम मान रहे हो कि प्रत्येक व्यक्तिमें सदृश परिणाम रूप सामान्य सदा रहता है तो कहा रहा सामान्य सदा, शकाकार यह कह रहा कि एक चीज देखी, उस में जो रूप है, आकार है, जो कुछ है वह ज्ञानमें आया पर एक ही चीजको ज्ञानमें लेनेसे सदृशताका बोध तो नहीं हो सकता । सदृशताका बोध तो जब अनेकको जानें

तब हो सकता है । यह उसके समान है । तो देख जो ना, एक व्यक्तिको देखनेके समयमे सामान्य ज्ञान तो बना नही । यह समान है यह उसके समान है । हम तरहका ज्ञान तो बना नही अब तुम्हारे सामान्यका अभाव हो गया ना ? कहाँ रहा पदार्थमे सामान्य । अगर पदार्थमे सामान्य होता तो एक पदार्थको देखनेपर भी सामान्यका ज्ञान होना चाहिए पर कोई एकको ही देखकर क्या सामान्यका ज्ञान करता है । जब अनेक गायको देखे या दृष्टिमे ले तब तो कह सकेगे कि ये सब गायें समान हैं । तो जब एक व्यक्तिको देखनेपर सामान्यका प्रत्यय नही हो रहा तो इसके मायने यह है कि सामान्यका यह लक्षण नही कि जो सदृश परिणाम हो सो सामान्य है, किन्तु सामान्य नामका एक पदार्थ ही है । उत्तरमे कहते हैं कि यह बात तुम्हारी ठीक नही है । किसी एक व्यक्तिको देखने से सत्त्व द्रव्यत्व इनका तो प्रत्यय हो रहा क्योंकि सत्त्वकी दृष्टिसे सब पदार्थ समान हैं । सबमे सत्त्व है जिस एकको देखा उसमे ऐसे सत्त्वका ज्ञान हुआ । प्रथम ही प्रथम एक गायको देखते हुए भी सामान्य सत्त्व द्रव्यत्व आदिकके द्वारा तो सदृश्यको कहा ही है । यह पदार्थ अन्य पदार्थके समान है क्योंकि सत्त्व होनेसे । अर्थात् गायें बहुत नही देखी, एक ही गाय देखी तो यह बोध तो न कर पायेगे कि गाय सामान्य हैं, क्योंकि एक गायपर दृष्टि दे रहे हैं । लेकिन सत्त्व सामान्य तो जाना जायगा क्योंकि सत्त्व जैसा गायमे पाया जा रहा है वैसा ही सभी पदार्थमे पाया जा रहा है । वहा सामने सभी पदार्थ है । नही हैं गायें बहुत मगर अन्य वस्तु तो हैं घोडा भी है, भैंस भी है, घर भी है और कुछ होंगे तो वे सब सत्त्वकी दृष्टिसे तो समान हैं । तो सत्त्व द्रव्यत्व आदिकका प्रत्यय पाये जानेसे सामान्यका अभाव नही कह सकते ।

सामान्य तत्त्वके सम्बन्धमे कुछ प्रश्नोत्तर—शकाकार कहता है कि जब दूसरे व्यक्तिका अनुभव भी नही किया जा रहा । जिस पुरुषने किसी व्यक्तान्तरका अनुभव नही किया वह एक ही पदार्थके देखनेपर उसके समान ज्ञानकी क्यो उत्पत्ति नही होती ? तुमने यह कहा है कि प्रत्येक पदार्थमे सामान्य धर्म है तो एक पदार्थको देखनेपर समानका बोध क्यो नही होता ? क्यो अनेकको देखनेके बाद ही समानका बोध होता है कि यह उसके समान है । इससे सिद्ध है कि सामान्य पदार्थमे नही भरा है । वह अलग ही पदार्थ है । सो शकाकार पूछ रहा है कि जिस पुरुषने अन्य व्यक्ति का अनुभव नही किया है, उस पुरुषके एक व्यक्तिके देखनेपर समान प्रत्ययका बोध क्यो नही होता ? क्योंकि सदृश परिणाम तो तुम उसमे सदा ही मानते हो ? तो उत्तरमे कहते हैं कि तुम्हारे यहा भी तो एक व्यक्तिके देखनेपर यह उससे भिन्न है यह भी तो ज्ञात नही होता । भिन्नताका भी तो ज्ञान अनेक व्यक्तियोंके देखनेपर होगा । तो तुम्हारे यहा भी विशेष प्रत्ययकी उत्पत्ति क्यो नही होती, क्योंकि तुम तो विशेष वादी वैसादृश्यको सदा मानते हो । शकाकार कहता है कि कोई विलक्षणताका ज्ञान परापेक्ष है । दूसरा कोई पदार्थ विलक्षण भी ज्ञातमे आ रहा हो तब वह यह

कह सकता है कि यह उससे भिन्न है। तो एक ही पदार्थमें विशेषका ज्ञान क्यों नहीं होना ? यह आपत्ति नहीं आती। उत्तरमें कहते हैं कि यही बात सामान्यमें भी घटा लो। समानताका भी ज्ञान परापेक्ष है क्योंकि जब अनेक व्यक्ति जानेनेमें आ रहे हों तो ही यह कहा जा सकता कि यह उनके समान है। परकी अपेक्षाके बिना कभी भी किसी भी जगह समान प्रत्ययका बोध नहीं होना जैसे कोई कहे कि ये दो चीजें हैं— तो दो का कहना परापेक्षसे होगा एक यह है या कोई कहे कि वह मन्दिर उस मन्दिरसे ज्यादा बड़ा है तो यहाँ दूसरेको दृष्टिमें किए बिना नहीं कहा सकता। इसी तरह समानताका भी प्रत्यय एकको देखकर न होगा। अनेकको देखकर होगा कि यह इसके समान है। उसी तरह विमदृशताका भी बोध एकको देखकर न होगा। अनेकको मन्त्रणकर होगा। यह उससे विमलक्षण है।

परापेक्ष और परानपेक्ष धर्मकी मिश्रिसे सामान्य विशेषकी समस्याओंका समाधान - देखिए वस्तुके धर्म दो प्रकारके होते हैं—पदार्थमें धर्म कोई तो परापेक्ष है अर्थात् कोई परकी अपेक्षा रखता है और कोई परसे निरपेक्ष रहता है। जैसे मोटाई दुर्लभता ये परापेक्ष हैं। दूसरा आदमी धर्म पतला पाछा है तो कह सकेंगे कि यह आदमी मोटा है। पर जैसे काले, पीले, नीले हरे लाल, मफेद ये वहाँ कहना परापेक्ष है। भावने परकी अपेक्षा नहीं रखते। हाँ उनमें यदि यह कहा जाय कि वह इससे ज्यादा बड़ा है तो परापेक्ष हो जायगा। याने पदार्थमें जो धर्म है वे दो हैं—एक परकी अपेक्षा न रखने वाला और एक परकी अपेक्षा न रखने वाला। जैसे पदार्थमें कम है तो यह परकी अपेक्षा नहीं रखना। पदार्थ हैं उसमें रूप है, पर यह कहना कि यह पदार्थ लम्बा है ता यह परापेक्ष हो गया। कोई छोटी चीज दृष्टि में रखकर ही वो बोला जायगी। यह लम्बा है, यह उससे छोटा है। तो कुछ धर्म होते हैं परापेक्ष और कुछ धर्म होते हैं पर निरपेक्ष। इसमें जैसे विमदृशता निरपेक्ष है यह इससे भिन्न है ऐसा जो ज्ञान है वह दूसरेकी अपेक्षा रखकर हुआ। निरपेक्ष नहीं रहा। तो जैसे विशेष ज्ञान परापेक्ष होकर अपनी व्यावृत्तिज्ञानकी अर्थक्रियाको करता है विमदृशताके ज्ञानके लिए ही यहाँ किया कही हैं कि वह भिन्नता जान ले। तो जैसे विशेष भिन्नताका ज्ञानरूप अर्थक्रियाको करने वाला है परापेक्ष होकर इसी प्रकार सामान्य ज्ञान भी परापेक्ष होकर यह समान है इस प्रकारके ज्ञानरूप अर्थ क्रियाको करता है। दोनोंमें बात समान आ गयी। सामान्य और विशेष दोनोंका ज्ञान परापेक्ष है, ज्ञान हाते ही उसके ज्ञानरूप अर्थक्रिया होने लगती है।

जपित्क्रियासे व्यतिरिक्त अन्य अर्थक्रियाकी सामान्यविशेषात्मक वस्तुसे सम्भवता—ज्ञानरूप अर्थक्रियासे जुदा और कोई वस्तुमें अर्थक्रिया होगी, जैसे बोझा ढोना दूध दुहना आदिक जो काम निकलेगे तो उनको न केवल सामान्य करनेमें समर्थ है और न केवल विशेष करनेमें समर्थ है किन्तु सामान्यविशेषात्मक

जो वस्तु है, गाय है उसका ही उन क्रियाबोमे उपयोग है । क्या कहा जा रहा है कि जैसे गायमे सामान्य धर्म है, सब गाय गाय है तो सामान्य धर्म परापेक्ष होकर ज्ञात होता है । जब अन्य गायको ज्ञान हुआ इसी तरह यह गाय भैरवसे भिन्न है ऐसी विशेषताका भी बोध पर.पेक्ष है । तो परापेक्ष सामान्य ज्ञानने अनुगत ज्ञान करा दिया । यह काम कर दिया । विशेष ज्ञानसे व्यावृत्त ज्ञान कर दिया पर बोझा ढोना, दूध दुग्ना ये काम तो न सामान्यसे निकलते हैं न विशेषमे निकलते हैं । किन्तु सामान्यविशेषात्मक जो वे गाय बैलादिक है उनसे काम निकलेगा बोझा ढोनेका काम वे कर देते हैं । दूधकी प्राप्ति गायसे हाती है । तो इस तरह अर्थक्रियाकारी होनेसे वस्तुमे सामान्य आकार और विशेष आकार दोनों ही सिद्ध हो जाते हैं । सब इससे यह मिथ हुआ कि सामान्य तत्त्व और विशेष तत्त्व दोनों ही वास्तविक हैं, वस्तुमे रहने वाले हैं, न कि सामान्य पदार्थ कोई पदार्थसे अलग हो । पदार्थ ही सामान्य विशेषात्मक हुआ करता है ।

मुख्य और उपचरित एकत्व प्रत्ययका विवरण - शकाकार कहता है कि सादृश्य सामान्य माननेपर यह वही गौ है ऐसा ज्ञान चित्तकवरी गायको देखकर सफेद गाय देखने समय कैसे घटित हो सकता है । शकाकारका भाव है कि चित्तकवरी गाय और सफेद गायमे तो भेद है फिर चित्तकवरी गायको देखकर फिर सफेद गायको जब देख रहा है कोई तो उस समय यह उसके समान है अथवा यह वही गौ है । गाय ही तो है ऐसा ज्ञान कैसे हो जाता ? उत्तर देते हैं कि एकत्वके उपचारसे यह ज्ञान हो जायगा । एकत्व दो प्रकारका होता है - एक मुख्य और दूसरा उपचरित । मुख्य एकत्व तो आत्मा आदिक द्रव्योमे है । उस ही एक पदार्थमे एकत्वका ज्ञान करना तो मुख्य एकत्वका प्रत्यय है और धर्म वाले व्यक्तियोंमे एकत्वका ज्ञान करना यह उपचरित एकत्व प्रत्यय है । सदृश दो चीजोमे यो कहना कि यह वही है तो ऐसा कहनेमे प्रयोजन अर्थक्रिया आदिक सब एक हैं इस कारण एक कहा जाता है तो सादृश्यमे एकत्वका व्यवहार करना तो उपचरित एकत्वका व्यवहार है और एक ही वस्तुमे पहिले देखकर बादमे कहना कि यह वही है यह मुख्य एकत्व है । तो यो सादृश्य सामान्यमे एकत्वका प्रत्यय उपचारसे होता है । और एकत्वका भी भाव यहा पर समानता है । सो सदृश परिणामरूप धर्मसे ही समानता से अनुवृत्ताकारका प्रत्यय होता है । उसके लिए नित्य सर्वव्यापी स्वभाव वाला सामान्य नहीं माना जा सकता । ऐसे सामान्यके सम्बन्धमे अभी अनेक प्रकारके दोष बताये गये थे और फिर शकाकारके बताये हुए सामान्य पदार्थके माननेपर भी जो सदृश पदार्थोमे यह ज्ञान होता है कि यह उसके समान है सो यह ज्ञान किस प्रकारसे होगा ?

सामान्य पदार्थके सम्बन्धमे शबल और धवल गायमे समानताकी

सदृश परिणामोंमें स्वयम्भूत समानताप्राप्त्यन्य दृष्टावाज्जम् ॥ १ ॥
यत्तु उभयं समान है, हम प्रकाशके समानताके ज्ञानके लीनेमें समान परिणामोंका कारण
मानते हैं। तो योंकि कि दृष्टिपूर्वक समानता मध्यमोंमें स्वस्तिपूर्वक यत्तु उभयं समान है,
ऐसा ज्ञान करनेमें समान परिणामोंके कारण माना, तो समान परिणामोंमें भी
समान ज्ञान होनेका फिर दूसरा समान ज्ञान होनेका फिर दूसरा समान परिणाम

कारण मानो और इस तरह समान परिणामकी समानता जाननेके लिए दूसरा समान परिणाम कारण माना तो हमारे समान परिणाममें भी समान ज्ञानका ज्ञान करनेके लिए तीसरा समान परिणाम मानो । तीसरेके लिए चौथा । इस तरह तो अनवस्था दीप हो जायगा । और यदि समान परिणाममें समानता जाननेके लिए दूसरे समान परिणाम माने बिना ही समान प्रत्ययकी उत्पत्ति मान लेंगे तब तो बस ठीक बन गया । इन शब्द ध्वन रुण्ड भृण्ड गायोमें भी एकदम समानता मान ली जाय, समान परिणामके कारण क्यों समानता मानते ? उत्तरमें कहते हैं कि यह बात तो विसदृशताके ज्ञानमें भी समान बैठ जायगी । विसदृश परिणाममें भी जो विसदृश ज्ञान हो रहा है वह यदि अन्य विसदृश परिणामोंके कारण हो रहा है तो अनवस्था दीप हो जायगा । याने जैसे गाय भैंस घोड़ा आदिक अनेक व्यक्तियोंमें यह उससे विगदृश है ऐसी विसदृशताका ज्ञान करनेमें कारण माना गया है विमदृश परिणामों में जो विमदृशता जानी गई उन अनेक व्यक्तियोंमें जो विमदृश धर्म देखे जा रहे हैं—जैसे गायके गुर घोड़ेके गुर ये भिन्न-भिन्न हैं । उनके बहुतसे प्रकार रूप रंग भिन्न भिन्न हैं तो उन विमदृश धर्मोंमें विमदृशताका जो ज्ञान हो रहा है वह ज्ञान भी यदि अन्य विमदृश परिणामोंके कारण होता है तो उस हमारे विसदृश परिणाममें विसदृशताके आधारे लिये तीसरा विसदृश परिणाम मानो । उस तीसरे विसदृश परिणाम में विमदृश ज्ञान करनेके लिए चौथा विसदृश परिणाम मानो तो यो यह भी अनवस्था दीप हो जायगा । यदि कहो कि विमदृश पदार्थोंमें स्वभाव से ही विसदृश परिणामोंमें विमदृशताका ज्ञान हो जाना है—उत्तर देते हैं—तब भी व्यक्तिमें भी विमदृशताका ज्ञान करनेके लिये विमदृश परिणाम मानना अनर्थक हो जायगा । जैसे कि विमदृश परिणामोंकी विमदृशता ज ननेके लिये स्वभाव ही कारण बन गया । उन विसदृश परिणामोंका स्वरूप ही ऐसा है कि जाने आप उनमें विसदृशताका ज न न जाना है तो इसी प्रकार व्यक्तियोंका ही स्वभाव ऐसा मान लीजिए कि व्यक्तियों में विसदृशताका ज्ञान हो जाना है । फिर विमदृश ज्ञान करनेके लिए विमदृश परिणामोंकी कल्पना करना अनर्थक है ।

मदृशपरिणामोंके स्वरूपमें ही समानत्व प्रत्ययका विवरण—तथ्यभूत बात यह है कि मदृश परिणामोंमें भी ज्ञान ही आपमें ही अपने ही आपके धर्मके कारण समान प्रत्ययका बोध हो जाना है, पर ऐसा मान लेनेपर पदार्थोंमें यह दीप नहीं दे सकते कि तब तो पदार्थोंमें भी ज्ञान ही आप समान प्रत्ययका बोध हो जायगा, मदृश परिणामोंमें मदृश प्रत्यय स्वयं ही ज्ञान के लिए पदार्थोंमें यह दीप नहीं दे सकते कि तब तो पदार्थोंमें ज्ञान ही आप समान प्रत्ययका बोध हो जायगा । वही समान प्रत्ययोंमें विमदृश मदृश परिणाम जाननेकी आवश्यकता नहीं है । ये बातें तो हैं, जिनका अर्थ है । पदार्थोंमें समान प्रत्यय करनेके लिए तो मदृश परिणामोंका अस्तित्व माना जाता है, पदार्थोंमें मदृश परिणाम देखकर पदार्थोंमें यह उनके ज्ञान है, यह ज्ञान

हो पाता है, लेकिन वे जो सदृश परिणाम हैं, धर्म हैं उनमें तो समान प्रत्यय होनेके लिए वह स्वयं ही कारण पड़ता है। वहाँ अन्य समान परिणामोंके कारणकी जरूरत नहीं होती। क्योंकि पदार्थोंकी ऐसी विभिन्न शक्तियाँ हैं, प्रतिनियत शक्तियाँ होती हैं। भावोंमें जिसमें जिस प्रकारकी शक्ति है उससे उस ही प्रकारकी है, अन्य प्रकारकी नहीं हो सकती। यदि पदार्थोंकी प्रतिनियत शक्ति तेही मानते तो हम यहाँ भी ऐसा दोष दे सकते हैं कि देखो घट पट आदिक पदार्थोंका जो स्वरूप और प्रकाश प्राप्त होता है वह दीपकसे हो रहा है। दीपक जल गया तो घट पट आदिक पदार्थ दिखने लगे। तो जैसे दीपकसे घट आदिकका स्वरूप और प्रकाश प्राप्त हो जाता है तब दीपक में भी दीपकका प्रकाश अन्य दीपकसे होना चाहिये। जैसे कि शकाकारने दोष दिया था कि व्यक्तियोंमें समानता का प्रत्यय सदृश परिणामोंसे हुआ करता है तो सदृश परिणामोंमें भी जो समानताका प्रत्यय होता है वह दूसरे समान परिणामों से होना चाहिए तो यह बात हम यहाँ भी लगा सकेंगे दोष दे सकेंगे कि यदि घट पट आदिक का स्वरूप और प्रकाश दीपकसे हुआ करता है तो दीपकमें भी जो प्रकाश होता है वह अन्य दीपकसे ही होना चाहिये।

समान और असमान प्रत्ययके होनेमें सदृश और विसदृश परिणामकी हेतुरुपता—शकाकार कहता है कि भाई विसदृश व्यक्तियोंमें अथवा सभी पदार्थोंमें विसदृशताका स्वभाव पड़ा है इस कारण आने कारण कलापसे उत्पन्न हुए सारे पदार्थ विसदृश प्रत्ययके विषयभूत होते हैं अर्थात् उन समस्त पदार्थोंमें विसदृशताका ज्ञान हो जाया करता है स्वभावसे ही, अब उत्तरमें कहते हैं कि ऐ। माननेपर तो हम समान पदार्थोंके सम्बन्धमें भी कह सकते हैं कि अपने कारण कलापसे उत्पन्न हुए सारे पदार्थ स्वभावसे ही समान प्रत्ययके विषय हुआ करते हैं, और यह बात तो मिल्कुल स्पष्ट है कि जैसे घट पट आदिकके प्रकाशके लिए दीपकका आलम्बन लेना पड़ा पर दीपकके प्रकाश जाननेके लिए अन्य दीपकोंका आलम्बन तो नहीं लेना पड़ता। इसी तरह पदार्थोंमें समानताका ज्ञान करनेके लिए समान परिणामरूप धर्मका आलम्बन लेना पड़ता है। जैसे गाय गाय बहुत सी खड़ी हैं तो उनमें समानताका ज्ञान करनेके लिए सासना आकार स्तन आदिक एकसे जो हैं उनके ज्ञानका आलम्बन लेना पड़ता है किन्तु इन सदृश धर्मोंमें सदृशता समझनेके लिए हमें अन्य समान परिणामोंका आलम्बन नहीं लेना पड़ता। वह स्वयं समान धर्म लिए हुए है तो पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होते हैं उनमें अनेक धर्म ऐसे हैं जो एक दूसरेसे विलक्षण हैं, यह बात हम परिष्कारसे, प्रमाणसे जान जाते हैं तब उन पदार्थोंमें यह उसके समान है, ऐसा जो ज्ञान होता है उस ज्ञानका कारण उन पदार्थोंमें रहने वाला सदृश धर्म है, अर्थात् सदृश धर्मके ज्ञानके द्वारा हम उन पदार्थोंकी समानताका प्रत्यय करते हैं, न कि सामान्य नामका कोई भ्रम पदार्थ हो, और उसके सम्बन्धसे फिर पदार्थमें वह उसके समान है ऐसा ज्ञान किया जाता हो। अतः सामान्य पदार्थकी कल्पना करना युक्त नहीं है।

सामान्य पदार्थके निराकरणसे नित्य ब्राह्मण्य आदि जातिका भी निरसन — प्रमाणका विषय क्या है अथवा ज्ञानका विषय क्या है । प्रकरण मूलमे यह चल रहा था । प्रमाणका विषय बताया गया है सामान्य विशेषात्मक पदार्थ अर्थात् प्रमाणके द्वारा सामान्य विशेषात्मक पदार्थ प्रमेय होता है । इसपर एक शकाकारने यह कहा था कि पदार्थ स्वयं सामान्य विशेषात्मक नहीं । सामान्य नामका एक स्वतन्त्र पदार्थ है । उस पदार्थका जब किसी पदार्थमे सम्बन्ध होता है तो उसमे सामान्य परखा जाता है । इसका बड़े विस्तार सहित विवेचन किया गया और अन्तमे उस सामान्य पदार्थका खडन हो हुआ जिमे कि लोग स्वतन्त्र सत्तावान नित्य व्यापक मानते हैं । जैसे अनेक गायोमे जो गोत्व है, अनेक मनुष्योमे जो मनुष्यत्व है यह मनुष्यके सदृश परिणाम धर्मको देखकर कहा गया है । कही मनुष्यत्व नामका सामान्य पदार्थ अलग हो और उसका मनुष्यमे सम्बन्ध हो तब कहलाये मनुष्य या मनुष्यत्व कहलाये सो बात नहीं है । तो इसी तरहसे ब्राह्मणोमे ब्राह्मण्य सामान्य हुआ नित्य हुआ, समस्त ब्राह्मणोमे व्यापक होनेमे ब्राह्मण्य से ब्राह्मण कहलाण ऐसा कोई ब्राह्मण्य नामका सामान्य अलग नहीं है । और यह बात कुछ नई नहीं कही जा रही है । जैसे अनेक गायोमे गोत्व सामान्य कुछ अलग नहीं है इसी प्रकार ब्राह्मणोमे ब्राह्मण्य कोई अलग नहीं है कि जिसका सम्बन्ध जोडनेसे क्षत्रिय कहलाये । यह सभी पदार्थोमे घटित कर सकते हैं । यहाँ ब्राह्मणका नाम लेनेसे कही इस तर्क श्रितकमे न पडना कि ब्राह्मण का खण्डन किया या ब्रह्मण्यका खण्डन किया । सभी व्यक्तियोमे सामान्य धर्म स्वयं रहता है कोई सामान्य पदार्थ अलग नहीं रहता है । यहाँ ब्राह्मणमे ब्राह्मण्य जातिको बात कहा जा रही है इसी प्रकार वैश्योमे घटा लो । वैश्योमे वैश्यत्व सामान्य हुआ । समस्त वैश्योमे जो सदृश धर्म पाया जाया है उसका कारण वैश्यत्व सामान्य कहा जाना है । तो यहाँ ब्राह्मणकी दृष्टान्तमे लिया है अन्य किसीको भी दृष्टान्तमे ले सकते थे । तो समस्त ब्राह्मणोमे व्यापक नित्य ब्राह्मण्य सामान्य पदार्थ कुछ नहीं है क्योंकि ब्रह्मण जो कि समस्त ब्राह्मण व्यक्तियोमे व्यापक हुआ, प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोसे नहीं जाना जाता । कही ब्राह्मण आँखोसे देखा है किसीने ? इसी प्रकार अन्य प्रमाणोसे भी ब्रह्मण्य सामान्य पदार्थकी सिद्धि नहीं होती है ।

ब्राह्मण्य स्वभावका प्रत्यक्षसे सिद्ध करनेकी आशका यह शकाकार कहता है कि बाह्य ब्रह्मण्य तो प्रत्यक्षमे ही प्रतिपत्ति हो जाती है । यत्र ब्रह्मण्य है, यह ब्राह्मण्य है ऐसा लोग प्रत्यक्षसे जान रहे हैं कही यह ज्ञान विपर्यय ज्ञान न हो जायगा क्योंकि उसमे कोई बाधक नहीं है । हर एक कोई अपने गावमे समझते हैं कि यह ब्राह्मण्य है यह ब्राह्मण्य है । इस ज्ञानमे कही बाधा नहीं नजर आती । और यह सशय ज्ञान भी नहीं है । सशय ज्ञान हुआ करता है अनेक कोटिका आलम्बन करनेसे कोई यह सोचे कि यह ब्राह्मण्य है यह वैश्य है तब सशय कहलाये । यह ब्राह्मण्य है, यह ब्राह्मण्य है ऐसा जो ज्ञान हो रहा है वह सशय ज्ञान नहीं है । फिर यह कैसे कह

रहे हो कि समस्त ब्राह्मण व्यक्तियोंमें व्यापक ब्राह्मण्य कुछ नहीं है । देखो उन अनेक व्यक्तियोंको देखकर भट कोई यह ज्ञान कर लेता है कि यह ब्राह्मण है इनसे ब्राह्मण्य नामक सामान्य पदार्थ कुछ स्पष्ट है जिसके सम्बन्धसे ब्राह्मण सजा होती है ।

ब्राह्मण्य जातिकी निर्विकल्प प्रत्यक्षमें सिद्धिका अभाव शकाका समाधान करते हुये शकाकारसे पूछा जा रहा है कि जो तुम ब्राह्मण्यका बोध प्रत्यक्षसे होना बता रहे हो तो क्या निर्विकल्प प्रत्यक्षमें ब्राह्मण्यका बोध होता है या विकल्प प्रत्यक्षसे ब्राह्मण्यका बोध होता है ? प्रत्यक्ष दो प्रकारके माने गए हैं ना—एक निर्विकल्प प्रत्यक्ष दूसरा सविकल्प प्रत्यक्ष । जैसे किसी पदार्थको निरक्षर उसका स्वलक्षण ज्ञात हो गया पर उसके सम्बन्धमें कोई बुद्धि या विकल्प नहीं जग रहा और जब जग जाता है विकल्प कि यह अमृत चीज है तब विकल्पात्मक ज्ञान हुआ और इस प्रसार उस ज्ञानसे पदार्थ जाना गया समझा गया । तो यहां पूछ रहे हैं कि समस्त ब्राह्मण व्यक्तियोंमें व्यापक ब्राह्मण्य नामक सामान्य पदार्थ क्या प्रत्यक्षसे जाना गया है तो निर्विकल्प प्रत्यक्षसे या सविकल्प प्रत्यक्षसे । निर्विकल्प प्रत्यक्षमें तो ब्राह्मण जाति जानी नहीं जाती क्योंकि निरक्षर प्रत्यक्ष जाति आदिकको छूता ही नहीं है, निर्विकल्प प्रत्यक्ष तो पदार्थको जैसा है वैसा एक क्षणमें तुरन्त ज्ञान करता है । परन्तु उस सम्बन्धमें कोई विकल्प उठता है तब वह निर्विकल्पज्ञान नहीं रहता । तो ऐसे निर्विकल्प ज्ञानमें जाति आदिक का ज्ञान होता ही नहीं है । और मान लो कि निर्विकल्प प्रत्यक्षसे ब्राह्मण जातिका बोध हो गया तो फिर वह ज्ञान निर्विकल्प न रहा । सविकल्प हो गया । उसमें विकल्प तो बना लिया निर्विकल्प ज्ञान तो प्रथम इन्द्रियसे जो कुछ भी नजर आता है । जो वस्ते या गुणकी तरह जो ज्ञान होता है । शुद्ध वस्तुके विषयमें जो कुछ प्रतिभास होता है उसे बताते हैं कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष है । ऐसे निर्विकल्प प्रत्यक्षसे जाति आदिकका ज्ञान कैसे हो सकता है ? वस्तुके धर्मोंके द्वारा जाति आदिकके द्वारा जिस बुद्धिसे फिर वह जाना जाता है वह सविकल्प प्रत्यक्ष कहलाया करता है । तो निर्विकल्प प्रत्यक्षसे ब्राह्मण्य जातिका बोध हो ही नहीं सकता ।

ब्राह्मण्य जातिकी सविकल्प प्रत्यक्षसे सिद्धिका अभाव—यदि कहो कि सविकल्प प्रत्यक्षसे ब्राह्मण्य जातिका बोध हो जायगा सो भी गलत है, क्योंकि किसी भी पुरुषको देखकर जैसे यह सामान्य है यह भट समझ जाते हैं ऐसे ही कोई यह भी भट समझ जायगा कि यह ब्राह्मण है । जिस ब्राह्मणको किसीने अभी तक न देखा, न जाना, न पहिचाना । न जिसके विषयमें किसीने कुछ कहा वह पुरुष जब सामने दृष्टिमें आता है सो दिखने वाला मनुष्य है यह तो भट जाना जाता है पर ब्राह्मण है यह नहीं समझ होती । तो उसमें मनुष्यत्व तो है पर ब्राह्मणत्व नहीं है । किसी भी

पुरुष-मनुष्यत्व है, ब्राह्मणत्व वैश्यत्व, क्षत्रियत्व ये तो क्रियाके आधारपर लोगोंकी समझमें है जन्ममें तो नहीं है, तो किन्हीं भी ब्राह्मण व्यक्तियोंका निरखकर कोई पुरुष इस तरह तो भट ममभ जाता है कि यह मनुष्य है, यह मनुष्यत्वसे सहित है पर यह ब्राह्मण्यसे सहित है ऐसा कोई नहीं समझ पाना है, इससे सिद्ध है कि सविकल्पक प्रत्यक्षसे भी ब्राह्मण जातिका बोध नहीं होता ।

पुरुषोंके ब्राह्मण्य ज्ञानपूर्वक ब्राह्मण्यकी सिद्धिकी शका व उसका समाधान— अब शकाकार कहता है कि जब लोगोंको उसके पिता आदिकके ब्राह्मण्यका ज्ञान होता है—इसके पिता भी ब्राह्मण हैं । तो पिता आदिकमें ब्राह्मण्यके ज्ञान पूर्वक जो उपदेश चला आया है या लोगोंका ज्ञान प्रवाह चला आ रहा है, जैसे किसी गावमें रहने वाले ब्राह्मणके विषयमें सब लोग समझते हैं कि इसके पिता ब्राह्मण थे, इसके दादा ब्राह्मण थे तो पिता आदिकके ब्राह्मण्यके ज्ञान पूर्वक जो उपदेश चला आया, जो बात चली आ रही है उसकी सहायता लेकर जो वे व्यक्तिया हैं । वे कठ आदिक व्यक्तिया ब्राह्मण्यकी व्यञ्जक हैं । अर्थात् जिसके सम्बन्धमें पितृ-परम्परासे यह ब्राह्मण है यह ब्राह्मण है ऐसा उपदेश चला आया है तो वह व्यक्ति स्वयं ब्राह्मण्य जाति को व्यक्त कर देता है और उनसे पहिले भी उनके पिता थे उनमें ब्राह्मण्य था यह उनके पिताके ब्राह्मण्यकी सहायता लेकर व्यक्त होता है और उनके दादा आदिक ब्राह्मण थे ऐसा जानकर उससे व्यक्त होता है इसमें अनवस्था दोष भी नहीं आता कि फिर तो पिताको ब्राह्मण जान पाये तो लड़केको ब्राह्मण समझेंगे । पिताका ब्राह्मण्य दूसरेसे जानें उनका ब्राह्मण्य तीसरेसे जानें, यो पिताकी परम्परामें ब्राह्मण्यका ही निश्चय न हो सके और अनवस्था दोष हो जाय सो भी बात नहीं है, क्योंकि यह तो अनादि परम्परा है बीज और अकुरकी तरह । जैसे अकुर बीजमें होता है । यह बीज और अकुरकी परम्परा अनादिसे चली आ रही है । इसी तरह ब्राह्मण की परम्परा भी अनादिसे है । यह ब्राह्मण अपने पितासे हुआ, वह ब्राह्मण अपने पितासे हुआ । तो उस रूप ब्राह्मण्यके उपदेशकी परम्परा अनादिकालसे चली आ रही है । इस कारण अनवस्था दोष भी नहीं है । इस प्रकार शकाकार कुल परम्परासे चले आए हुए उपदेशके अनुसार उन ब्राह्मण व्यक्तियोंको ब्राह्मण्य जातिका व्यञ्जक बता रहे हैं । इसके समाधानमें कहते हैं कि पिता आदिकके ब्राह्मण्यके ज्ञानपूर्वक उपदेशका सहाय लेकर यह ब्राह्मण व्यक्ति ब्राह्मण्यमें व्यञ्जक नहीं हो सकता, क्योंकि पहिले यह बताओ कि पिता आदिकके ब्राह्मण्यका जो ज्ञान होता है वह प्रमाण है या अप्रमाण है ? जैसे उपदेश परम्परामें वर्तमान ब्राह्मणमें ब्राह्मण्य जातिका बोध कर रहे हो और कह रहे हो कि यह ब्राह्मण्य जाति एक स्वतन्त्र पदार्थ है और इसका सम्बन्ध होनेसे ब्राह्मण कहलाया है । यह पिता आदिकके ब्राह्मण्यका ज्ञान भी प्रमाणभूत है अथवा अप्रमाण है ? यदि कहो कि अप्रमाण है तब फिर उससे, अप्रमाण ज्ञानसे वर्तमान ब्राह्मण्य व्यक्तिमें ब्राह्मण्यकी सिद्धि कैसे कर सकते हो ? नहीं

तो किन्हीं भी मिथ्याज्ञानोंसे किसी भी अर्थका ज्ञान कर लिया जायगा । यदि कहो कि पिता आदिकके ब्राह्मण्यका ज्ञान प्रमाणरूप है तो किस प्रमाणसे जाना पिता आदिकके ब्राह्मण्यको ? क्या प्रत्यक्ष प्रमाणसे जाना या अनुमान प्रमाणसे जाना ? यदि कहो कि प्रत्यक्ष प्रमाणसे जाना तो बात गलत है । उसीका तो अभी निषेध किया गया है कि प्रत्यक्षज्ञान दो प्रकारके होते हैं - निर्विकल्प और सविकल्प । निर्विकल्प तो जाते आदि का झूठा ही नहीं है और सविकल्प ज्ञान भी पदार्थमें जो धर्म पाया जा रहा उसे ही तो समझेंगे जैसे अनुपपत्ति देखकर अनुपपत्त्य आदिक ज्ञान जायगा पर ब्राह्मण्य न समझ पायगा । तो न निर्विकल्प ज्ञानसे पिता आदिक ब्राह्मण्य का ज्ञान हो सकता है और न सविकल्प प्रत्यक्षसे पिता आदिकके ब्राह्मण्यका ज्ञान हो सकता है । प्रत्यक्ष प्रमाण ब्राह्मण्यका ग्राहक है ही नहीं ।

ब्राह्मण्य सामान्यकी प्रत्यक्षसे सिद्ध करनेमें बाधाये—अब और भी मुनो—ब्राह्मण्य जातिकी यदि प्रत्यक्षसे सिद्ध करोगे तो अन्योन्याश्रय दोष होगा । जब ब्राह्मण्य जाति प्रत्यक्षपनेसे सिद्ध हो जाय, ब्राह्मण्य जातिकी प्रत्यक्षता मिट हो जाय तब तो उसके सम्बन्धमें कहे गए उपदेशमें प्रत्यक्ष हेतुताकी सिद्धि होगी । योनि वह उपदेश प्रत्यक्ष ज्ञानकी सहायता करने वाला बनेगा । और जब यह तत् उपदेशही प्रत्यक्ष हेतुता मिट हो जाय तब ब्राह्मण्य जातिकी प्रत्यक्षता मिट होगी । यो अन्योन्याश्रय दोष होगा । ब्राह्मण्य जातिका प्रत्यक्षपना बुद्धिसे अवस्थान्तर बनाते हो कि न कि लोग उसके बारेमें उपदेश सुनते आये हैं कि इसके पिता ब्राह्मण थे, इसके दादा ब्राह्मण थे, तो जैसे एक उपदेशके बचसे ब्राह्मण्य जातिका प्रत्यक्षपना अवस्थान्तर करते हो तो ब्रह्मा आदिक अद्वैतका प्रत्यक्षपना भी क्यों नहीं सिद्ध कर देते ? यदि आप अभीष्ट सिद्ध करोगे तो कुछ अथवा अथवा भी सिद्ध हो जायगा । यदि कहो कि अद्वैत आदिकके उपदेश तो प्रत्यक्ष प्रमाणमें बाधित है कहा है अद्वैत पदार्थ भिन्न भिन्न तो है इसलिये अद्वैत आदिकका उपदेश प्रत्यक्षका अंग नहीं बन सकता है । तो उत्तर देते हैं कि यही जान तो ब्राह्मण और ब्राह्मण्यमें घटा लेना चाहिए । ब्राह्मण्य जातिसे भिन्न यह शरीर है जिसका ग्रहण करने वाला प्रत्यक्ष है उस प्रत्यक्षसे ही उपदेश में बाधा आती है । किसी ब्राह्मणकी निरक्षर देखने वाला पुरुष जैसे शरीर पिण्डकी ज्ञान जाता है ऐसे ही ब्राह्मण्यको कहा जान पाता ? अतः वह उपदेश प्रत्यक्ष बाधित है । यदि कहो कि ब्राह्मण्य जाति तो अदृश्य है इसलिये प्रत्यक्षसे बाधा नहीं आ सकती तो उत्तरमें कहते कि बाह्य उसे अदृश्य भी बना रहे और फिर कह रह कि ब्राह्मण्य जातिका प्रत्यक्ष भी होता है तो किसी भी अतच्छकी सिद्ध करनेके लिए जिस अतच्छका आश्रय करना होता, आश्रय ले लिया जाता यह बात शोभा नहीं देती । तो यो सामान्य पदार्थकी तरह ब्राह्मण्य नामक सामान्य पदार्थ अलग नित्य व्यापक हो तो बात नहीं ।

ब्राह्मण शब्द प्रवृत्तिनिवृत्तिको अभ्रान्त माता पिताको कारण मानन का निराकरण ब्रह्मण्य जातिके सम्बन्धमें और भी मुनो । ब्रह्मण शब्द है औपाधिक । अर्थात् एक विशेषणरूप वचन है । तब उसका कोई निमित्त अवश्य कहना चाहिए । और वह निमित्त क्या माता पिताकी अभ्रान्तता है या ब्रह्मसे उत्पत्तिका होना है । अर्थात् यह ब्राह्मण है ऐसा सिद्ध करनेमें क्या हेतु है क्या यह हेतु है कि इसके माता पिता अभ्रान्त थे, इस ब्रह्मणकी सिद्धि कल परम्परासे है अथवा ब्रह्मण की ब्रह्मसे उत्पत्ति हुई है । इन दोनों पक्षोंमेंसे माता पिताकी अभ्रान्तता तो कह नहीं सकते क्योंकि समय अनादि कालसे चला आ रहा है । उस अनादिकालमें माता पिता की पुरुषोंकी अभ्रान्तता प्रत्यक्षसे ग्रहण नहीं की जा सकती, क्योंकि प्रायः स्त्रियाँ वामसे मातर होनेके कारण उनके जीवनमें भी व्यभिचार देखा जाता है फिर जन्म के कारण ब्राह्मण्यका निश्चय कैसे हो सकता है ? इस ही जीवनमें देखा जाता है कि कोई ब्राह्मणी किसा अन्य वैश्य शूद्र आदिकसे भी सम्बन्ध कर लेती है तब उसकी सतानकी हम कैसे सुभक्त कि यह ब्राह्मण है ? अभ्रान्त और भ्रान्त माता पिता की सतानोंमें कोई भिन्नता तो देखी नहीं जाती । जैसे गधी और भ्रूषसे उत्पन्न होने वाले लक्ष्मणमें विलक्षणता देखी जाती है । उसका आकार न गधा जैसा पूर्णतया रहता है और न घोड़े जैसा पूर्णतया रहता है । इसी तरह ब्राह्मणीमें ब्रह्मण और शूद्र दोनोंसे उत्पन्न हुए सतानमें कुछ विलक्षणता तो नजर आनी नहीं तब कैसे निश्चय हो सकता है कि यह ब्रह्मण है तथा इसके माता पिता शूद्र ब्रह्मण बने प्राये हैं । साथ ही यह बात है कि शकावारके सिद्धान्तमें स्वयं माना गया है कि क्रियाका लोप हो जानेसे अथवा शूद्रका भ्रष्ट आदिक खा लेनेसे ब्रह्मण जातिका विनाश हो जाता है । कहा भी है उनके ग्रन्थोंमें कि शूद्रका भ्रष्ट भक्षण करनेसे, शूद्रका सम्बन्ध कर लेनेसे शूद्रके साथ भाषण करनेसे इस जन्ममें भी वह ब्रह्मण शूद्रपनेकी प्राप्ति होता है । तो अब नित्य ब्रह्मण्य तो न रहा । क्योंकि क्रियाके हाने ब्रह्मण्य जातिका लोप स्वयं मान लिया गया है फिर नित्य ब्रह्मण्य जाति कहकर उसके सम्बन्धसे ब्रह्मण सिद्ध करना भी नित्य व्यापक ब्रह्मण जाति मानना कैसे युक्त है ।

जातिपदार्थवादका सामान्यपदार्थवत् निराकरण—भैया ! यहा जितना भी कथन चल रहा है वह कुछ ब्रह्मणसे विरुद्ध होने की बात नहीं कही जा रही । इसी प्रकार क्षत्रियमें क्षत्रियत्व, वैश्यमें वैश्यत्व, शूद्रमें शूद्रत्वकी भी बात घटित करना चाहिये । यहां कहनेका मूल प्रयोजन यह है कि व्यक्तियोंमें व्यापक नित्य एक सामान्य जाति नहीं रहती किन्तु व्यक्तियोंके ही समान परिणाम देखकर उनकी योग्य क्रिया आचरण देखकर ब्रह्मण्यत्व, वैश्यत्व आदिककी प्रतिष्ठा होती है और फिर जो ऐसा कहा है कि ब्रह्मण शब्द की प्रवृत्ति और निवृत्तिका कारण माता पिताकी अभ्रान्तता है, माता पिताके विषयमें भ्रम रहता और यह ज्ञान रहता कि यह शूद्र ब्रह्मण है तो

उससे उनकी सतानमें भी यह ब्राम्हण है, ऐसी प्रवृत्ति हो जाती है और जो उन सतान नहीं है, अन्नकी सतान है उनमें यह ब्राम्हण नहीं है ऐसी निवृत्ति हो जाती। ऐसा कहने वाले लोग ब्रम्ह व्यास आदिक व्यक्तियोंमें ब्राम्हण्यकी सिद्धि कैसे कर सकें क्योंकि उनकी भ्राता माता पितासे उत्पत्ति नहीं मानी गई है। अनेक कथानक ऐ हैं जिनकी उत्पत्ति अन्य तरहसे मानी है और उन्हें ब्राम्हण सजा दी गई है, तो इस ब्राम्हण शब्दकी प्रवृत्ति और निवृत्तिका कारण माना पिताकी भ्रातागता सिद्ध हो सकती है। एक तो माता पिताकी भ्रातागता नियमित नहीं बन सकती है, उन व्यवहार भी देखा जाता है और फिर स्वयं भी क्रियाशीलसे भूत सम्पर्कमें ब्राम्हण जातिका विनाश माना है, और जो ब्राम्हण ब्राम्हणीसे उत्पन्न नहीं हुए ऐसे लोग भी ब्राम्हण सजा उनके शालोमें दी गई है। तब कैसे यह सिद्ध हो सकता है कि ब्राम्हण शब्दकी प्रवृत्ति और निवृत्तिका निमित्त माता पिताकी भ्रातागता है।

ब्रह्मप्रभवत्त्वको ब्राम्हणशब्दप्रवृत्तिनिवृत्तिनिमित्त माननेका निराकरण यदि कहो कि ब्राम्हण शब्दकी प्रवृत्ति इस कारण होती है कि वृत्ति वह ब्रम्हसे उत्पन्न हुआ है तो यह बात युक्त नहीं है क्योंकि जितने भी प्राणी हैं ५५०० की ब्रम्हसे उत्पत्ति मानी गई है गङ्गाकारके सिद्धान्त में, तो सभी जीवोंको ब्रम्हसे उत्पत्ति होनेके कारण ब्राम्हण शब्दसे कह दिया जाना चाहिए। ऐसा भी नहीं कह सकते कि जो ब्रम्हसे उत्पन्न हुआ है वह तो ब्राम्हण है, अन्य लोग ब्राम्हण नहीं हैं यह भाव प्रजा जनोंमें यों नहीं बन सकता कि सभी ब्रम्हसे उत्पन्न हुए हैं। जैसे कि एक वृक्षसे उत्पन्न हुए फल मूलमें, मध्यमें शाखामें भेदको प्राप्त नहीं होते, एक वृक्षसे जो फल उत्पन्न होते हैं वे फल समान हैं, उनमें भेद नहीं डाला जा सकता है। इसी प्रकार एक ब्रम्हसे उत्पन्न हुए इन प्राणियोंमें भेद नहीं डाला जा सकता है। शकाकार कहता है कि एक ही वृक्षसे उत्पन्न हुए पदार्थोंमें तो भेद देखा गया है। जैसे नाग-बल्लीके पत्ते होते हैं, वे पत्ते यदि नाग बल्लीके वृक्षोंके मूलमें लगे हुए होते हैं तो वे पत्र कठमे जम् उत्पन्न कर देते हैं। फठका स्वर सराव कर देते हैं और यदि उन ही नागबल्ली पेड़के मध्यके ऊपरके पत्ते लाये जायें तो वे फठको पुस्वर बना देते हैं। इस प्रकारका भेद, तो देखा जाता है। इसी-तरह यहाँ प्रजाका भी भेद बताना सम्भव है कि जो ब्रम्हसे उत्पन्न हुए हैं वे तो ब्राम्हण हैं और अन्य जगहसे उत्पन्न हुए हैं वे 'ब्रम्हण नहीं हैं। उत्तर देने हैं कि यह भी बात ठीक नहीं है क्योंकि नागबल्लीके पत्र तो जघन्य और उत्कृष्ट प्रदेशोंमें उत्पन्न हुए हैं इसलिए पत्तोंमें भी भेद किया जा सकता है, 'जघन्य' जैसे गन्ना बिल्कुल जड़में नीरस होता है मध्यमें मरम 'होना है तो उस गन्नेके पेट में भी हिस्से हैं, न्यारे न्यारे कोई जघन्य हिस्सा है कोई उत्कृष्ट। तो जघन्य और उत्कृष्ट प्रदेशोंमें उत्पन्न होनेसे पत्रोंमें, रसोंमें भेद सम्भव है पर ब्रम्हसे उत्पन्न होने वालेमें यह भेद यों सम्भव नहीं कि क्या ब्रम्हके जो जघन्य और उत्कृष्ट प्रदेश होते हैं। किसी हिस्सेमें ब्रम्ह जघन्य है किसीमें उत्कृष्ट क्या ऐसा अन्तर पड़ा हुआ है। यदि ऐसा

अन्तर पड़ा हुआ है तो कहीं ब्रम्ह जन्म हो गया कहीं उत्कृष्ट हो गया । तो यह तो एक बड़े दोषकी बात है कि एक व्यापक एक स्वरूप ब्रम्ह किसी हिस्सेमें जन्म किसी हिस्सेमें उत्कृष्ट है ।

ब्रह्ममें ब्राम्हण्य होने व न होनेके विकल्पोका विचार—अन्त्रा फिर यह बताओ कि जैसे ब्रम्हसे उत्पन्न होनेमें ब्राम्हण सञ्जा दो जा रही है, ब्रम्हमें भी खुद ब्राम्हण्य है या नहीं ? यदि कहा कि ब्रम्हमें ब्राम्हण्य नहीं है तो जा ब्राम्हण्यसे रहित है ऐसे ब्रम्हसे ब्राम्हण्यकी उत्पत्ति कैसे हो सकती है ? जैसे कि जा मनुष्य नहीं है ऐसे किसी भी प्राणीसे मनुष्यकी उत्पत्ति तो नहीं घटित होती । इसी तरह ब्राम्हण्य रहित ब्रम्हसे ब्राम्हण्यकी उत्पत्ति घटित नहीं हो सकती । यदि कहा कि ब्रम्हमें भी ब्राम्हण्य है तो यह बतलाओ कि ब्रम्हके सर्व हिस्सोंमें ब्राम्हण्य है या ब्रम्हके केवल कुछ प्रदेशोंमें ही ब्राम्हण्य है ? यदि ब्रम्हके सर्व प्रदेशोंमें ब्राम्हण्य है तो फिर ब्रम्हसे उत्पन्न हुए प्राणियोंके भी भेद भाव न होना चाहिये कि यह अमुक वर्णका है क्योंकि ब्रम्हके सर्व प्रदेशोंमें ही ब्राम्हण्य वसा हुआ है । तब फिर किसी भी प्रदेशसे कौन भी जीव उत्पन्न हुए हो उनमें भेद नहीं हो सकता । यदि कहा कि ब्रम्हके कुछ प्रदेशोंमें ही ब्राम्हण्य रहता है अन्य जगह नहीं रहता तो इसका भाव यह हुआ कि ब्रम्हके मुखमें तो ब्राम्हण्य है और अन्य प्रदेशोंमें उसकी शून्यता है । जब एक ही ब्रम्ह कहीं शून्य है कहीं ब्राम्हण्य है तो फिर इसके पैर आदिक बदनीय न होने चाहिये क्योंकि ब्रम्हके पैर तो अब शून्य हो गए । ब्रम्हका मुख ही मात्र ब्राम्हण्य रहा । तो जैसे किनी पुरुषके हीन भग बदनीय नहीं होते हैं इसी प्रकारसे इस ब्रम्हके बाद चरणों आदिक भी बदनीय न रह सकेंगे, क्योंकि अन्य सब हिस्सोंमें तो यह शून्य हो गया केवल एक मुख ही ब्राम्हण्यसे युक्त मान लिया तो वह ही बदनीय रहे याने ब्रम्हके मुखको ही नमस्कार करना चाहिये चरणोंको नहीं । इससे ये बात सिद्ध नहीं हो सकती कि ब्रम्हसे उत्पन्न होनेके कारण यह ब्राम्हण्य है इस प्रकारका बोध होता है अथवा यह ब्राम्हण्य है ऐसी प्रवृत्ति भी निवृत्तिमें कारण ब्रम्हसे उत्पन्न होना है ।

ब्रम्हमुखसे ब्राम्हण्योत्पत्ति माननेके दोनों विकल्पोंमें अन्योन्याश्रय दोष अब यह बतलाओ कि ब्रम्हके मुखसे ब्राम्हण्य उत्पन्न हुआ । इसका तात्पर्य क्या है ? क्या ब्राम्हण्य ही ब्रम्हके मुखसे उत्पन्न हुआ यह अर्थ है या ब्रम्हके मुखसे ही वह ब्राम्हण्य उत्पन्न हुआ यह अर्थ है ? कोई भी पक्ष लो दोनों पक्षोंमें अन्योन्याश्रय दोष होता है । अर्थात् जब ब्राम्हण्यत्व सिद्ध हो ले तब ब्राम्हण्यकी ही व ब्रम्हके मुखसे ही जन्मकी सिद्धि कहलाये और जब ब्रम्हके मुखसे ही जन्मकी सिद्धि हो ले तब ब्राम्हण्यत्वकी सिद्धि हो । इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष होता है । यदि कहा कि जन्म से तो ब्राम्हण्यकी सिद्धि हो जायगी और ब्रम्हके मुखसे ही ब्राम्हण्यके जन्मकी सिद्धि

हो जायगी तब दोष न रहेगा । उत्तर देते हैं कि यह बात सही नही है, क्योंकि ब्राम्हण्यकी सिद्धि ही तो प्रत्यक्षसे प्रतीत नही हो रही है । जैसे कि खण्ड मुण्ड आदि अनेक गाय हैं, उन गायोंमें यह गाय है, यह गाय है । ऐसे सदृश परिणामरूप मोक्षकी प्रतीति प्रत्यक्षसे हो जाती है, ये सब गये हैं इस प्रतीतिकी तरः देवदत्त आदिक अनेक व्यक्ति लेखे हैं उनमें ब्राम्हण जातिकी प्रत्यक्षसे प्रतीति तो नही होती है । हाँ, मनुष्यकी प्रतीति जरूर हो जाती है कि ये सब मनुष्य हैं । तो मनुष्यत्व सामान्यकी तो प्रत्यक्षसे प्रतीति हो जायगी पर ब्राम्हण्यकी प्रतीति प्रत्यक्षसे नही होती ।

ब्राम्हण्यकी प्रत्यक्षसे प्रतीति माननेपर सशयज्ञान व गोत्रोपदेश होने की असंभवता यदि प्रत्यक्षसे ब्राम्हण्यकी प्रतीति हो जाती तब फिर यह सशय कभी न होता कि यह ब्राम्हण्य है अथवा अन्य है । ऐसा सशय भी तो देखा जाता है तो मात्तम होता है कि किसी भी पुरुष में ब्राम्हण्यत्व, क्षत्रियत्व, वैश्यत्व, शूद्रत्व य सामान्य जातिके पदार्थ नही पडे हुए हैं । लेकिन लोकमें ही क्रियाके योगसे उन प्रकार का व्यवहार होने लगता है । कोई उस प्रकारकी जाति सर्वव्यापक नित्य हो और उसके सम्बन्धसे वे ब्राम्हण क्षत्रिय आदिक कहलाने लगे ऐसी बात वहाँ नही सम्भव है । यदि प्रत्यक्षसे मनुष्यत्वकी तरह ब्राम्हण्यकी प्रतीति होती हो यह ब्राम्हण्य है अथवा नही, इस प्रकारका सशय न हो सकता था और तब यह ब्राम्हण्य ही है ऐसा सिद्ध करनेके लिए गोत्र आदिकका उपदेश देना भी व्यर्थ हो जायगा । जैसे मनुष्योंको देखकर जाना जाता है कि इसमें मनुष्यत्व है, ये मनुष्य हैं, तो मनुष्यकी सिद्धि करने के लिए फिर यहाँ वहाँ कहीं कोई उपदेश तो नही ठूँडा जाता । यह मनुष्य है अथवा गाय है ? ऐसा सशय तो नही होता । ऐसा निश्चय करनेके लिए उसका गोत्र आदिकके उपदेशोंकी अपेक्षा तो नही होती । तो मनुष्यको देखकर जैसे मनुष्यत्वका ज्ञान सुगम हो जाता है इस तरहसे तो यदि ब्राम्हण्यका भी ज्ञान सुगम हो जाय तब फिर उसके लिए उसका गोत्र बताना, माता पिताका कुल बताना यह सब व्यर्थ हो जायगा । जब प्रत्यक्षसे ही ब्राम्हण्य दिख गया तो अन्यकी फिर आवश्यकता क्या रहेगी ? किन्तु चलते हैं गोत्रादिकके उपदेश । इससे सिद्ध होता है कि ब्राम्हण्य जाति अलग सत्त्व नही रखती । क्षत्रियत्व वैश्यत्व आदिक सभी कुछ अलग नही है किन्तु व्यक्तियोंमें ही किसी साधर्म्यसे उनको ब्राम्हण्य आदिक कहा जाता है ।

परोपदेशसहाय प्रत्यक्षसे ब्राम्हण्य प्रतीति माननेकी असिद्धि और विकल्पपृच्छन्त्या—यदि ब्राम्हण्यमें ब्राम्हण्य जाति मौजूद है और उसकी प्रत्यक्षसे प्रतीति होती है तब तो उस ब्राम्हण्यका ब्राम्हण्य समझनेके लिए उसके विषयमें गोत्रादिकका उपदेश करना व्यर्थ रहा क्योंकि ब्राम्हण्य तो प्रत्यक्षसे ज्ञात हो जाता है जैसे कि मनुष्यको देखकर यह मनुष्य है इस प्रकारका निश्चय कहीं किसीके उपदेशकी अपेक्षा नही रखता इसी तरह ब्राम्हण्यको देखकर यह ब्राम्हण्य है, ऐसा समझनेके लिए किसी

के उपदेशकी आकांक्षा न होना चाहिये । इसपर शकाकार रहता है कि जैसे स्वर्णादिक हमारेके उपदेशकी सहायता लेने वाले प्रत्यक्षसे जानें जाते हैं इसी प्रकार ब्राम्हण्य जाति भी दूसरेके उपदेशका सहाय रखने वाले प्रत्यक्षसे जानी जाती है । शकाकारका यह कहना है कि यह जो दोष दिया कि ब्राम्हण्यमे ब्राम्हण्य जाति हो तो ब्राम्हण्यको देखते ही ब्राम्हण्य जातिका बोध हो जाना चाहिए, इसके उत्तरमे शकाकारने यह कहा है कि जैसे स्वर्ण ही है ऐसी परके उपदेशकी सहायता लेकर प्रत्यक्षसे जाना जाता है । अथवा कसीटीपर कस करके उसका रंग वर्ण देखकर प्रत्यक्षसे जाना जाता है । तो जैसे स्वर्ण प्रत्यक्षसे तो जाना गया पर कुछ सहायता लेकर, ऐसी ही ब्राम्हण्य प्रत्यक्षसे जाना गया पर कुछ सहायतासे । उत्तर देते हैं कि यह बात अयुक्त है क्योंकि प्रत्यक्षसे जो कुछ इसमे दिख रहा है याने पीलापन मात्र दिखता है तो पीलेपन मात्रका नाम स्वर्ण नहीं है । यदि प्रत्यक्षसे जो पीलापन दिख रहा है वही स्वर्ण हो जाय तो पीतल आदिक भी स्वर्ण हो जायेंगे पर स्वर्णमे कुछ विशेषता है । जो स्वर्णत्व है वह प्रत्यक्षसे नहीं जाना गया अन्यथा प्रत्यक्षसे ही स्वर्णत्व जान लिया तो फिर उसका पिघलाना, जलाना, छेदना, कसीटीपर कसना ये सब बातें व्यर्थ हो जायेंगी । तो जैसे स्वर्ण करके उपदेशकी सहायता लेकर या कसीटीपर कसना, दाह करना, छेद करना आदिककी सहायता लेकर प्रत्यक्षसे जाना जा रहा है इस तरहसे ब्राम्हण्य जातिमे भी कोई इस प्रकारका सहाय हो तो बताओ । ये प्रसंग चल रहा है कि पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होता है । तो सामान्य तत्त्व और विशेषतत्त्व ये पदार्थके ही धर्म हैं । इसपर शकाकारने यह कहा था कि सामान्य नामका एक स्वतन्त्र पदार्थ ही है नित्य एक सर्वव्यापक । उसके सबन्धसे पदार्थके सामान्यका ज्ञान होता है । उसका निराकरण करनेके बाद अब एक उपसंहार रूपमे यह प्रसंग चला दिया गया है । इसी तरह क्षत्रियमे क्षत्रियत्व जाति ब्राम्हण्यमे ब्राम्हण्यत्व जाति आदिक बसी हुई है । यदि इनमे जाति बनी हुई है तो किसी ब्राम्हण्यको देखते ही भूट सबको समझ जाना जाना चाहिए कि यह ब्राम्हण्य है क्योंकि इसमे जाति पड़ी हुई है, लेकिन जानने वाला मनुष्य समझ नहीं पाता है । ज्ञानकारी हो उसके सबन्धमे या कोई बताये सब ही ब्राम्हण्य समझ पाता है । तो इसपर शकाकार यह कह रहा कि ब्राम्हण्यको हम प्रत्यक्षसे तो समझ पाते हैं लेकिन उसके सबन्धमे दूसरे उपदेशकी, बनानेकी सहायता लेनी पड़ती है अथवा कभी-कभी कसने आदिककी सहायता लेनी पड़ती है । प्रत्यक्षसे जानकर ऐसे स्वर्ण को जैसे हम हमारेकी सहायता लेकर जान पाते हैं इसी तरह ब्राम्हण्यको प्रत्यक्षसे जानकर भी हमें कुछ थोड़ीसी दूसरेके पुछताछ की सहायता लेनी पड़ती है । तो यहां शकाकारसे यह पूछा जा रहा है कि ब्राम्हण्य जातिके परिज्ञानमे जो कुछ सहायता तुम्हें लेनी पड़ रही है वह सहायता तो बताओ कि किसका सहाय लेते हो ? शकाकारविशेषका सहाय लेते हो या अव्ययन आदिकका ।

ब्राम्हण्यप्रत्यक्षसे विकल्पित साहाय्यकी अकिञ्चित्करता—जैसे स्वर्ण

मे स्वर्णत्व समझनेके लिए कमीटीकी सहायता ली, जलानेकी सहायता ली । काटने की सहायता ली इसी तरह ब्राम्हणको ब्राम्हण समझनेके लिए किमकी सहाय लेनी पड़ती है ? क्या आकार विशेषका सहाय लेना पड़ता है ? यह बात तो गम्य है क्योंकि आकार विशेष तो ब्राम्हणमें भी सम्भव है । जो आकार ठाका आँसू कान आदिक जिस प्रकारका हय एक ब्राम्हणमें पाया जा सकता वहा दूसरेमें भी पाया जा सकता । इसलिये आकार विशेषकी सहायता लेकर प्रत्यक्षसे ब्राम्हण जाना जाता है यह बात तो युक्त नहीं । यदि कहो कि अध्ययन और क्रिया विशेषकी सहायता लेकर प्रत्यक्षसे ब्राम्हणका ब्राम्हण जाना जाता है तो यह बात भी सत्य नहीं है । क्योंकि अपनी जातिको सिखाकर कोई शूद्र भी अन्य देशमें ब्राम्हण बनकर वेदका अध्ययन और वेदमें बताया हुई क्रियाओंको करता है तो कहा याद फिर हर एक किसी को ब्राम्हण समझे तो ब्राम्हण जाति तो उसमें पड़ी नहीं है तुम्हारे कथनानुसार । और ब्राम्हण कहलाने लगा इससे ब्राम्हण जातिका प्रत्यक्षसे परिमाण नहीं होता । और जब ब्राम्हण जातिका प्रत्यक्षसे ज्ञान नहीं होता तो जैसे कि शकाकारके सिद्धान्तमें माना गया है कि ब्राम्हण को ही वृत्तबन्धन, दीक्षा देना चाहिए, वेदका अध्ययन कराना चाहिए यह बात कैसे सिद्ध होगी ? जब प्रत्यक्षसे ब्राम्हण भी न समझा गया तो फिर नियम कैसे लागू हो सकेगा ? पता नहीं, न हो वह ब्राम्हण । ब्राम्हण महिलायें भी तो किसी शूद्रादिकसे सम्बन्ध बना सकती हैं । तो उस शूद्रके सम्बन्धसे उत्पन्न हुई सत्ता ब्राम्हण कहाँ रही ? और उसमें वृत्त वर्णरहका नियम कैसे बनेगा ? तो ब्राम्हण जाति कोई स्वतन्त्र पदार्थ है नित्य व्यापक और उसका ब्राम्हण में सम्बन्ध है तब वह ब्राम्हण है यह बात युक्त नहीं है । यह भेद तो क्रियाके आधार पर है । उस क्रियासे उस प्रकारके सत्कारको जो लिए हुए है, थोड़ीसी परम्परा भी देख ली जाती है उससे ये सत्तानें होती हैं जीव पुद्गल आदिककी तरह कोई जाति नामका पदार्थ सत्तावान नित्य व्यापक हो और उससे फिर व्यवस्था बनायी जाती हो ऐसी बात नहीं है ।

पदत्व हेतुसे ब्राम्हण्य जाति सिद्ध करनेका शकाकारका प्रयत्न — जब शकाकार कहता है कि ब्राम्हणे ब्राम्हण्य जातिका अनुमानसे भी साधन बनता है । जैसे अनुमान प्रयोग है उसका ब्राम्हण पद व्यक्तिसे व्यतिरिक्त एक निमित्तके द्वारा प्रत्यक्ष निमित्तरूप जो अभिवेद्य है उससे सम्बन्ध है क्योंकि पद होनेसे पद आदिक पद की तरह । ब्राम्हण यह एक पद है, शब्द है विशेषणरूप है तो व्यक्तिसे व्यतिरिक्त एक कोई निमित्त है उसका । जैसे कि ब्राम्हणः निमित्त है ब्राम्हण्य, वही हुआ एक अभिवेद्य प्रकृतमें कहा गया । उससे सम्बन्ध है पाने ब्राम्हण्यसे सम्बन्ध है पद होनेसे । जैसे पद पदत्वसे सम्बन्ध है क्योंकि पद होनेसे । इसी तरह ब्राम्हण ब्राम्हण्यसे सम्बन्ध है पद होनेसे । यह हेतु अशुद्ध नहीं है क्योंकि पक्षमें यह हेतु विद्यमान है । जैसे पदमें पदत्व है, ब्राम्हणमें ब्राम्हण्यत्व है इस कारण यह हेतु अशुद्ध नहीं और विरुद्ध भी

नहीं क्योंकि विरक्षमे पाया नहीं जाता । अनेकात्मिक दोष भी इसमें नहीं क्योंकि विपक्ष में और पक्षमें दोनोंमें पाया जाय ऐसा नहीं है । पक्षमें पाया जाता, विपक्षमें नहीं पाया जाता और दृष्टान्त जो दिया है पटका पहिने, उसमें साध्य पाया जा रहा है इस कारण यह भी नहीं कह सकते कि दृष्टांत साध्यसे रहित है, पटमे पटत्व है, अन्य घटादिक है, उनमें उनका सामान्य है । यदि सामान्य जाति न मानोगे तो व्यक्ति तो हैं अनन्त । तब तो अनन्त काल भी व्यतीत हो जाय दो भी सबन्ध ग्रहण न हो सकेगा । श्री, केवल सामान्य जाति मानतेसे सबन्ध ग्रहण हो सकता है । जैसे जितनी गायें हैं वे सब गायें कहलाती हैं । तो गोत्व सामान्य पदार्थ है ; ससे उन अगणित गायों का भी तुमने एक गाय शब्दसे सबन्ध जोड़ दिया । इसलिये गोत्व नामका सामान्य पदार्थ न मानोगे तो अगणित गायें हैं उन सबको आप गाय गाय कह नहीं सकते क्योंकि कब तक जानोगे ? जब सब गायें जान चुकी तब उनसे गोत्वका सबन्ध जोड़ा जा सके । इस प्रकार शकाकारका यह कथन है कि सामान्य होनेसे पदार्थोंकी जाति समझनेकी व्यवस्था बनती है ।

पदत्व हेतुसे ब्राम्हणजातिकी असिद्धि - अब उक्त शकाका समाधान करते हैं कि अनुमान प्रयोग करके ब्राम्हणकी ब्राम्हण्य निमित्तसे सबद्ध सिद्ध करना युक्त नहीं है क्योंकि वहाँ पर व्यक्तिसे जुदा कोई एक निमित्त अभिधेय सम्बन्धित है यह बात प्रत्यक्ष बाधित है । अर्थात् ब्राम्हण पद । अभी तो व्यक्तिकी बात चल रही थी कि ब्राम्हण व्यक्तिमें ब्राम्हण्यका सबन्ध है अब शकाकार ब्राम्हण पदसे बात चला रहा है । तो प्रथम तो जो ब्राम्हण शब्द है, पद है वह ब्राम्हण्यसे सम्बन्धित है, यह तो प्रत्यक्षबाधित बात है । और, फिर ब्राम्हण व्यक्तियों भी ब्राम्हण व्यक्तिसे व्यतिरिक्त एक ब्राम्हण निमित्तसे सम्बद्ध हैं यह भी बात प्रत्यक्ष बाधित है जिन भी व्यक्तियोंको हम निरखते हैं उनको मनुष्यत्वके रूपमें निरखते हैं । ब्राम्हण्यसे रहित केवल सामान्य रूपसे हम उनको प्रत्यक्षसे जानते हैं । फिर दूसरा दोष है इस अनुमानमें कि जो पक्ष दिया गया है वह ब्राम्हणवाद ब्राम्हण्यसे अभिसम्बद्ध है यह अप्रसिद्ध विशेषणवाला पद है क्योंकि शकाकारके यहाँ भी और जैन आदिकके वहाँ भी दृष्टान्तमें व्यक्तिसे व्यतिरिक्त एक निमित्त अभिधेयसे सम्बद्धता नहीं मानी गयी है । क्योंकि व्यक्तियोंसे व्यतिरिक्त सामान्य माना गया है, अर्थात् जैसे गायमें गोत्व है तो वह गोत्व बतलावो गायसे जुदा है या गायसे अभिन्न है ? यदि कहो कि गायसे जुदा है गोत्व तो जैसे गोत्व गायसे जुदा कड़ा, धोखा आदिकसे तो जुदा या ही, तो गोत्व धोखासे जैसे जुदा है वैसे ही गोत्व गायसे भी जुदा मान लिया गया है । फिर गोत्वका सम्बन्ध गायमें क्यों लगाते अन्यसे क्यों नहीं लगाते ? यदि गोत्व गायमें अभिन्न है तो एक ही चीज कहलाये । चाहे गाय कहो चाहे गोत्व, व्यक्ति ही कहलाया । इस कारण सामान्य व्यक्तिसे कथञ्चित् भिन्न है कथञ्चित् अभिन्न है । उन शब्दोंके द्वारा भिन्न भिन्न स्वरूप जाने जाते हैं इस कारण तो भिन्न है ।

मनुष्यत्व शब्द कहकर जो कुछ जाना गया मनुष्यत्व शब्द कहकर उससे विलक्षण तत्त्व जाना गया । चाहे वह किसी भी रूप में भिन्नता हो । ऐसे भिन्न ज्ञानको उत्पन्न करनेकी प्रिया व्यक्तिगोष्ठे सामान्य भिन्न रहा और सामान्य व्यक्तिसे जुदा निकल कर रम्य दें, ऐसा प्रयत्न किया नहीं जा सकता इस कारण सामान्य व्यक्तिगोष्ठे अभिन्न रहा ऐसा सभी जगह माना गया है । इससे यह सिद्ध है कि कोई भी व्यक्ति कोई भी पद उस व्यक्तिसे भिन्न किसी निमित्तसे सम्बन्धित हो ऐसी बात नहीं । व्यक्ति ही स्वयमे सामान्य विशेष वर्गीय है । जो धर्म अनेक व्यक्तियोंके साथ पाये जाते हैं उन सदृश परिणामोंमें तो सामान्य अनुवृत्त प्रत्ययकी व्यवस्था बनती है और व्यक्तियोंमें जो अवाधारण धर्म हैं वे एकमें पाये जाते हैं अन्यमें नहीं । उन अवाधारण धर्मोंसे विशेष प्रत्ययकी व्यावृत्ति प्रत्ययकी प्रतिपत्ति होती है । यह इनसे अनग है । यह ज्ञान कैसे विलक्षण धर्मोंकी देखकर किया जाता है इसी प्रकार यह उन के समान है यह ज्ञान भी सदृशधर्मोंकी देखकर किया जाता है । इससे पदार्थोंमें ही स्वयं सदृश विलक्षण धर्म हैं जिसके कारण अनुवृत्त व्यावृत्तका बोध होता है । सामान्य नामका पदार्थ भिन्न हो और इस प्रकार ब्राह्मणमें ब्राह्मण जाति कोई भिन्न पदार्थ हों, क्षत्रियमें क्षत्रियत्व कोई भिन्न पदार्थ हो और उसका सम्बन्धसे वे ब्राह्मण आदिक कहलायें यह बात युक्त नहीं होती है किन्तु वे सब विशेषण सामान्यविशेषात्मक पदार्थोंके ही हैं जिससे कि अनुवृत्त और व्यावृत्तका बोध हुआ करता है ।

जातिको व्यक्तिव्यतिरिक्तनिमित्तनिवर्धनक सिद्ध करनेके लिये दिये गये पदत्व हेतुकी अनेकान्तितता एवं विद्वम्बना—शकाकारने जो अनुमान बनाया था कि ब्राह्मण पद शक्तिमें भिन्न किसी एक निमित्तसे सम्बन्ध है पदत्व पद होनेसे तो इस अनुमानमें जो पदत्व हेतु है वह अनेकान्तिक दोषसे सहित है, क्योंकि आकाशकाल आदि पदमें अथवा अद्वैत अवविषाण आदिक पदमें शक्तिसे भिन्न किसी निमित्तका पद है नहीं फिर भी यह पद कहलाता है । अनेकान्तिक दोष उसे कहते हैं कि जहाँ हेतु सत्य विरुद्ध पक्षमें रहा करे । हेतु तो रहे और साध्य न रहे उसे अनेकान्तिक दोष कहते हैं । तो देखो ! आकाश काल अवविषाण आदिक पदोंमें सामान्यका सम्बन्ध नहीं है लेकिन पद बराबर कहला रहे हैं । यदि इनमें भी सामान्यका निमित्तका सबब मान लिया जाय तो ये हो गए सामान्य वाले अर्थात् जैसे अद्वैत हुआ सामान्य वाला तो अद्वैत वस्तुमूल बन जायगा, वास्तविक बीज कहवाने लगेंगे । अवविषाणमें हो भयः सामान्य सम्बन्ध क्योंकि पद है ना । क्योंकि जो जो पद होते हैं उनमें सामान्य का सम्बन्ध करना माना है सा घोड़ेके सींगमें सामान्यका सम्बन्ध हो गया तो इनके मायने है कि घोड़ेके सींग भी वास्तविक बीज हो गए । तो इस हेतुसे विरोध ही सिद्ध हो रहा है । और भी देखो ! सत्तामें यदि सत्ता व्यतिरिक्त निमित्तका सन्निधान माना जाय, सामान्यका सम्बन्ध माना जाय तो सत्ता सामान्य वाली कहलाने लगी । किन्तु सत्ता सामान्यकी होती ही नहीं । सत्ता खुद एक धर्म है पदार्थ नहीं । अगर सामान्य

वाला सत् वन जायगा तो सत्ता भी द्रव्य कहवाने लगेगा । और भी देखो ! आकाश तो एक ही है । अब उसमें सामान्यका क्या सम्बन्ध ? सामान्य तो उसमें सोचना पड़ता है जहाँ अनेक हो । अनेकमें एकत्वका बोध करानेके लिए सामान्यका प्रयोग होता है ? अब आकाश तो खुद एक ही है, उसमें सामान्य क्या सम्भव है ? इससे पदत्व हेतु अनेकान्तिक दोषसे युक्त है । साथ ही इस अनुमानमें जो दृष्टान्त दिया गया है वह साध्यसे रहित है । दृष्टान्त दिया गया है पट आदिक पदोका । किन्तु पटादिक पदोमें व्यक्तिमें भिन्न कोई एक सामान्य निमित्त होता हो सो नहीं है । नित्य व्यापक पदार्थको जब सिद्धि नहीं है तो उस निमित्तका सम्बन्ध कहना तो अयुक्त बात है ।

व्यक्तिव्यतिरिक्तनिमित्तनिवन्धनक जाति सिद्ध करनेके लिये दिये हुए हेतुका नगरसे व्यभिचार - शकाकार कहता है कि देखो ! वरुणविशेषसे ब्राह्मणकी पहिचान ठीक न हो सकी तो मत होने दो यथात् जो मानते हो कि जो गौर वर्णके हो वे ब्राह्मण हैं तो ऐसा कहनेपर व्यभिचार होय आता है । जो ब्राह्मण नहीं है ऐसे भी लोग गौर वर्णके देखे जाते हैं । अध्ययन भी ब्राह्मणका निर्देशक नहीं है क्योंकि बुद्धि सबके है, जो चाहे कहीं भी पुस्तक उठाकर अध्ययन करने लगे । आचरण क्रिया काण्ड भी ब्राह्मणत्वके सूचक नहीं हैं, इनको भी जो चाहे कर सकता है । यज्ञोपवीत किसीका भी पहना दिया गया, उससे ब्राह्मण कहलाये सो भी नहीं है क्योंकि कोई भी पहिन सकता । तो यो ये अगर ब्राह्मण जातिके सूचक नहीं हैं तो रहे लेकिन वरुण विशेष अध्ययन आचार यज्ञोपवीत आदिसे व्यतिरिक्त निमित्तके कारण ब्राह्मण यह ज्ञान होता है, क्योंकि ब्राह्मणके ज्ञानमें वरुण विशेष अध्ययन आचार आदिक निमित्तसे होने वाली जो बुद्धि है उससे कुछ विलक्षण ही है यह ब्राह्मणका बोध । तो जैसे जो बात गायमें पायी जाय और घोड़ेमें भी पायी जाय तो उस निमित्तसे गाय सामान्य न कहा जा सकेगा, किन्तु जो उनसे व्यतिरिक्त हो, मूँढादिकमें जो चिन्ह पाये जाते हो उनसे भिन्न किसी एक निमित्तसे भी जाति कहलाती है । इस शकाका उत्तर देते हुए कहते हैं कि फिर तो नगर यह भी एक पद है । उस नगरमें व्यक्तिसे भिन्न कोई एक निमित्त बतलावो क्या है ? नगर आदिकमें कोई एक निमित्त नहीं है, सामान्य नहीं है, कोई नगरत्व नहीं होता और फिर भी यह नगर है इस प्रकारका पद वैलक्षण्य पाया ही जा रहा है इस कारण वरुण विशेष आदिकसे व्यतिरिक्त किसी निमित्तके कारणसे ब्राह्मण यह संज्ञा हुई, यह भी अनेकान्तिक दोषसे दूषित हो गया क्योंकि नगर आदिकके ज्ञान करनेमें उस व्यक्तिमें भिन्न अनुवृत्त प्रत्ययका कारणभूत अर्थात् यह भी नगर, यह भी नगर इस तरह अनुवृत्त ज्ञानका कारणभूत कुछ भी बात नहीं है । नगरमें हुई यथा बान कि काठ, पत्थर, ईंट आदिक कुछ ऐसे विविष्ट समीपताके वृद्धमें मने हुए हैं कि वे महान् आदिक कहलाते हैं । और, महान् आदिक व्यवहारके कारणसे ज्ञान आदिकका व्यवहार बनता है । तो जैसे ब्राह्मणमें नित्य व्यापक ब्राह्मणत्व सिद्ध करते हो, सिद्ध होता तो नहीं है, पर जिस हेतुसे सिद्ध करते हो उस

हेतुसे नगरमें व्यभिचार बताया गया है । अनुष्ठानमें अनुष्ठान तो कुछ बता सकते, धर्म-रूपसे ही सही, पर नगरमें नगरत्व क्या कहलाता है ? इससे तो कोई सामान्य जाति सिद्ध नहीं होती ।

प्रत्यक्षवाचित अर्थक अभिधायक आगमकी अप्रमाणता — शकाकार कहता है कि ब्राह्मण और ब्राह्मण्यका तो आगममें भी बहुत वर्णन है । ब्राह्मण्यको यज्ञ करना चाहिए ब्राह्मणको भोजन करना चाहिए आदिक बातें आगममें कहीं हैं और वह भी ऐसे वैसे आगममें नहीं, अपौरुषेय आगममें । (शकाकार तो वेदको अपौरुषेय) आगममें ब्राह्मणका आदर बताया है । यज्ञ करना, भोजन करना आदिक तो उससे ब्राह्मण जाति क्यों न सिद्ध होगी । उत्तरमें कहते हैं कि ये आगम इस ब्राह्मण जातिके सिद्ध करनेमें प्रमाणभूत नहीं हैं । ब्राह्मणको यज्ञ करना चाहिए, ब्राह्मण्यको भोजन करना चाहिए आदिक आगम प्रमाणभूत नहीं हैं ब्राह्मण्य जाति को सिद्ध करने के लिये क्योंकि ये प्रत्यक्ष वाचिन अर्थको बतला रहे हैं । और निश्चय कर रहे हैं कि प्रत्यक्ष वाचिन अर्थ है ब्राह्मण्य । ब्राह्मणमें मित्य एक ब्राह्मण्य जाति प्रत्यक्ष वाचिन है अब तुम्हीं कहो कि और प्रत्यक्ष वाचित अर्थ को जो कहें वह प्रमाण होगा या अप्रमाण ? जैसे कोई कहें कि धाग ठंडी है और धमकी मिट्टिके लिये बड़ी बड़ी युक्तियाँ भी दे फिर भी यह वाद निश्चय हो ही नहीं सकती क्योंकि प्रत्यक्षवाचित है । और प्रत्यक्षवाचित अर्थसे किया जाने जो वचन हैं वे प्रमाणभूत नहीं हैं । देखा—सूर्य की नोकपर १०८ हाथी बैठे हैं । अब यहाँ कोई बहे कि यह तो प्रत्यक्ष वाचित अर्थ है कैसे सूर्य की नोकपर १०० हाथी बैठे हैं ? तो प्रत्यक्ष वाचित अर्थको बताने वाले वचन प्रमाणभूत तो नहीं होते । तो इसी तरह जब ब्राह्मण्य जाति कोई प्रत्यक्षसे नहीं मासूम होती, फिर उसको सिद्ध करनेके लिये प्रत्यक्षवाचित ब्राह्मण्यको सिद्ध करनेके लिये यदि आगम वचन भी बनाये जायें तो वे प्रमाण नहीं हो सकते ।

क्रिया आचरणसे वर्णाश्रमकी व्यवस्था अब शकाकार कहता है कि ब्राह्मण्य आदिक जाति मिटा देनेपर वर्णाश्रमकी व्यवस्था कैसे होगी ? जो न भी मानते हों चार तरहके वर्ण तो इतना तो हर एक कोई मानेंगे कि ब्राह्मणचारी है, गृहस्थ है, साधु है यों ही वर्ण सही, और जैसे भी वर्ण सही । वर्णाश्रमोंका व्यवस्था कैसे बनेगी, क्योंकि वर्णाश्रमोंकी व्यवस्था तो ब्राह्मण्य आदिक जातियोंके आधीन है । और फिर वर्णाश्रमके कारणसे वर्णव्यवस्थाके कारण जो तपवचरण दान आदिकका व्यवहार होता है वह कैसे चटित होता है । ब्राह्मणको दान देना चाहिए तपस्या करना चाहिये, यह बात फिर कैसे चटित होगी ? उत्तर देते हैं कि यह कहना भी तुम्हारा मिथ्या है क्योंकि वर्णाश्रमोंकी व्यवस्था तो उस व्यक्ति विशेषमें बन जायगी जो क्रिया विशेष कर रहा, यज्ञोपवीत आदिक बिन्दुसे युक्त हो रहा, उनमें व्यवस्था

बन जायगी और उनसे व्यवहार बन जायगा ब्राह्मण्य जाति कुछ एक रहती है और वह जिस व्यक्तिमें चिपकी हो वह ब्राह्मण है यह तो सिद्ध नहीं होता । व्युत्पत्तिसे यह अर्थ निकला कि जो ब्रह्मको जाने सो ब्राह्मण । जो आत्मस्वरूपको जाने ऐसे ज्ञानी को ब्राह्मण कहते हैं । तो अब देखिये—यह क्रिया विशेष आचार ज्ञान इनके आचारसे व्यवस्था बनी न कि ब्राह्मण कोई नित्य एक जाति है और उसका कोई सम्बन्ध जुट जाय सो ब्राह्मण कहलाये यह बान न बनी, अन्यथा देखो—परशुरामने इस सारी पृथ्वीको क्षत्रियरहित कर दिया था, फिर किमी ब्राह्मणको वह पृथ्वी दो । अब उस पृथ्वीमें फिर क्षत्रियोकी उत्पत्ति कैसे हो गयी ? अब क्षत्रिय ही न रहे तो जो भी उत्पत्ति होगी वह सब अक्षत्रिय है । लेकिन बादमें क्षत्रिय माने गए और क्षत्रियका व्यवहार चलने लगा । इससे सिद्ध है कि क्षत्रिय माना जाना कोई क्षत्रियत्व जातिके आधारपर नहीं है । जिन्होंने शास्त्राभ्यास किया, प्रजाकी रक्षाका व्रत लिया उन्हें क्षत्रिय बोलने लगे । अथवा जैसे कि परशुरामने इस पृथ्वीको किसी समय क्षत्रिय रहित कर दिया था वैसे ही किसीने इस पृथ्वीको ब्राह्मण रहित कर दिया था उस पृथ्वीको किसी क्षत्रियको ही दी होगी । जब पृथ्वी ब्राह्मणरहित हो गई तो फिर ब्राह्मणोंकी उत्पत्ति कहामें हुई ? इससे सिद्ध है कि यह किसी नित्य जातिकृत व्यवहार नहीं है । किन्तु क्रियाविशेष आदिकके कारणसे यह ब्राह्मण्य आदिकका व्यवहार होता है । तो यह आगम वचन प्रमाणभूत नहीं है जो कि प्रत्यक्षवाधित अर्थको बताये ।

प्रत्यक्षवाधित अर्थको करने वाले आगमोपदेशमें प्रमाणताका अभाव—प्रत्यक्षवाधित अर्थको बताने वाले आगमकी प्रमाणताको उक्त निराकरणसे यह कहना कि ब्राह्मण्य जातिको सिद्ध करनेमें श्रौतार्थिक उपदेश प्रमाणभूत है । याने आगममें जो वर्णन किया गया है कि श्रौतार्थिककी यह व्यवस्था है सो यदि ब्राम्हण न माना जाय तो यह श्रौतार्थ्य कहासे आया ? उससे भी सिद्ध है कि ब्राम्हण कोई जुदा है यह कहना भी निराकृत हो जाता है, क्योंकि यह भी बात असंगत है, इन वचनोंमें भी निर्दोषता का भाव नहीं है । बहुतसे आदमी ऐसे देखे जाते हैं कि ब्राम्हणता ये नहीं, कुलसे तो शूद्रादिक थे, पर कुछ क्रिया कलासे, सगतिसे, दूसरे देशमें पहुँचनेसे वे ब्राम्हण रूपसे व्यवहारमें आने लगे । और, तीनों वर्णोंके लोग बिना विवादके उन्हें ब्राम्हण बोलने लगे । इससे सिद्ध है कि श्रौतार्थिक उपदेश निर्दोष तो नहीं हो सकता । यह नहीं बताया जा सकता कि यह वस्तुतः ब्राम्हण है । जो भी करने लगे क्रियायें, ब्राम्हण नामसे व्यवहार उसका होने लगता है । इस कारण जो जातिकी कल्पना की है कि नित्य है, एक है, सर्वव्यापक है, उस जातिका जिसमें सम्बन्ध होता है उसको उससे बोलने लगते हैं । ऐसी कोई जाति नित्य व्यापक नहीं है । तो सामान्य पदार्थोंकी सिद्धि नहीं होती और न जातिकी सिद्धि होती है ।

जातिसे व्यवहारकी अव्यवस्था—और भी देखिये । यदि कोई जाति

उन्में तो कोई ब्राम्हणी यदि वेद्यावृत्ति करने लगे तो भी उसकी ब्राम्हण्य जाति न खतम होनी चाहिये और उसकी फिर तो निन्दा भी न की जानी चाहिए। क्योंकि वह ब्राम्हणी तो जन्म पर्यन्त ब्राम्हण्य जातिमें ही रहेगी। तो ब्राम्हण्य जाति माननेपर यह दोष प्राता है साकाकारके मत में। जाति तो ज्योकी रथो मौजूद है उन ब्राम्हणी में। जंपी जन्ममें थी वैंसी अब भी है, शरीर तो वही है। शरीरसं सम्बन्ध रखनेवाली तुम जाति बताते हो और यदि जाति होनेपर भी वेद्याके घरमें रहकर वेद्यावृत्ति करने वाली ब्राम्हणीकी निन्दा होती है तब तो गोत्रसामान्यसे भी वह ब्राम्हण्य जाति निकृष्ट हो गयी, क्योंकि गाय तो अगर किसी चाण्डालके घर चली जाय तो भी वह गाय दान देने योग्य है, दूध देती है, उसका दूध सभी लोग ले जा सकते हैं। ता उस ब्राम्हणीसे यह गाय श्रेष्ठ है जो कि चाण्डालके घर रहकर भी पवित्र रह सकी। इससे सिद्ध है कि यह सब क्रियाविशेषपर आधारित है। जब कोई क्रियासे अष्ट होता है तो उसे ब्राम्हण, क्षत्रिय, वैश्य आदिक नामोंसे नहीं बाल सकते। जाति नामक कोई पदार्थ नहीं है जिसके सम्बन्धसे ब्राम्हण क्षत्रिय आदिक जातियाँ कहलायें। ये जाति ये वर्ण क्रियाविशेषके आधारपर अवलम्बित हैं।

जाति विशिष्टताके कारण क्रिया अष्टताकी भी प्रसङ्गता—यह आपत्ति देनेपर कि ब्राम्हण्य कोई निश्च एक जाति होती तो वेद्याके घरमें रहने वाली ब्राम्हणीसे फिर ब्राम्हण्यका अभाव न होना चाहिए और निन्दा न होनी चाहिये। इस पर साकाकार कहता है कि क्रिया आधारणके अष्ट हो जानेसे ब्राम्हणी आदिककी वही निन्दा होती है और वह ब्राम्हणी निश्च है। उत्तरमें कहते हैं कि यह बात कैसे बन सकती है क्योंकि तुमने निश्च एक जाति मान ली। तो जब वह जाति वहाँ बराबर मौजूद है तो उस जातिसे विशिष्ट वस्तुका तो निश्चय है ही। अर्थात् ब्राम्हण्य जातिसे विशिष्ट वह ब्राम्हणी तो है ही, फिर जैसे वेद्याघरमें प्रवेश करनेसे पहिले वह ब्राम्हणी निश्च नहीं है, इसी तरह अब भी निश्च न होना चाहिए और क्रिया अष्टता भी नहीं हो सकती है क्योंकि जाति तो सदा है और जाति विशिष्ट वस्तु है तो क्रियाका अब कैसे हो सकता है, क्योंकि ब्राम्हण्यत्व जातिसे विशिष्ट व्यक्तिका निर्णय तो क्रिया की परिणतिका निमित्त माना गया है। चाहे वह क्रिया अष्ट भी हो रही न भी हो रही। जब व्यक्तित्व ब्राम्हण्य जातिसे सहित है तो वहव्यक्तित्व तो अब भी है अर्थात् ब्राम्हण्य जातिसे विशिष्ट ब्राम्हण्य जातिका निश्चय तो अब भी है ऐसा तुम मान भी रहे हो फिर क्यों नहि उक्त दोष होगा। इस कारण जाति नामक पदार्थकी सिद्धि नहीं होती। अब दूसरी बात यह है कि क्रियाके अष्ट होनेपर यदि जातिकी निवृत्ति मानते हो तो जो नमस्कारही न पुरुष हैं उनमें फिर जातिकी निवृत्ति मान लेना चाहिये, क्योंकि क्रिया अष्टताकी उसमें विशेषता है अर्थात् जो क्षूद्रादिकके घरमें नहीं है, अपने ही घरमें है फिर भी क्रियासे अष्ट है तो जैसे वेद्याके घरमें रहने पर ब्राम्हणी की क्रिया अष्टताकी बात कहकर जातिकी बात कही थी तब फिर घरमें भी रहकर

जो क्रियासे अष्ट हो ऐसे उन व्यक्तिकोकी भी जातिकी निवृत्ति हो जायगी ।^१ है । न रहेगी । तब नमस्कार हीन पुरुषमे भी जाति न कहलाये, क्योंकि क्रिया अष्टता इसमें भी उस ही की तरह है । अब दूसरी बात सुनिये कि तुमने जानिका कारण क्रिया नहीं माना है, क्रियाको जातिका कारण और व्यापक भी नहीं माना है तब फिर क्रियाकी निवृत्ति होनेपर जातिकी निवृत्ति कैसे हो जायगी ? क्रियाकी निवृत्ति होनेपर उस जातिकी निवृत्ति तब ही सम्भव है जब कि क्रियामे जातिका कारण हो अथवा जातिका व्यापक हो । यदि कारण अथवा व्यापक हुए बिना एककी निवृत्तिसे दूसरेकी निवृत्ति होने लगे तो घटकी निवृत्ति होनेपर पटकी भी निवृत्ति हो जावे अर्थात् कोई पुरुष कमरेसे बड़ा उठा लावे तो साथमे कपड़ों भी उठ जाना चाहिए । सो जानिका कारण अथवा व्यापक यह कुछ भी न बन सका । और फिर क्रियाका अष्ट होनेपर जातिमे विकार कैसे आ जायगा ? जबकि तुमने जातिकी नित्य निरव-यव निर्विकार भिन्नोमे अभिन्न रूपसे रहने वाली मानी है तो भला जो विकृत नहीं हुआ है उसकी निवृत्ति कैसे सम्भव है ? अविकृत जातिकी निवृत्ति मान लोगे, अविकृत पदार्थका अभाव मान लोगे तो आत्मा आकाश आदिक जो कि नित्य अविकृत माने गए हैं उनका भी कभी अभावसे हो जायगा ।

जीव, शरीर व उभयमे ब्राह्मण्यका अभाव—अच्छा अब यह बतलावो कि यह जो ब्रह्म है वह तुम किसका मानते हो ? क्या जीवका मानते हो या शरीर का या जीव और शरीर दोनोंका ? अथवा सत्कारका या वेदके अध्ययनका । अन्य उपाय तो इसमे सम्भव नहीं हैं । यदि जीवका ब्राह्मणत्व मानते हो तो क्षत्रिय, वैश्य, शूद्रादिक जीवोका भी ब्रह्मण्य मानना चाहिये । क्षत्रिय, वैश्य, शूद्रोमे भी जीव हैं यदि ब्राह्मणत्व जीवका मानते हो तो सभी जीवोमे ब्राह्मणपना आ जाना चाहिए । उन ५ विकृतोंमे से जीवका ब्राह्मणत्व माननेपर क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र आदिक सभीमे ब्राह्मण का प्रसंग आ जायगा क्योंकि जीव ये भी हैं । तो जीवका ब्राह्मणत्व सिद्ध नहीं हो सकता । यदि शरीरका ब्राह्मणत्व मानते सो तो वह बात तो असम्भव है क्योंकि शरीर है पंचभूतात्मक । पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश इनका जो समूह है तन्मात्र शरीर है । ये पंच भूत प्रत्येक पुद्गलमे पाये जाते हैं । जैसे घट है तो उसमे मिट्टी है ही, जल, अग्नि, वायु और आकाश आदिक भी किसी न किसी अंशमे मौजूद हैं तो उनमे भी ब्राह्मणपन जानना चाहिए । तो जैसे घट पट आदिकमें ब्राह्मण्य असम्भव है इसी तरह पंचभूतात्मक शरीरमे भी ब्राह्मणत्व असम्भव है । और फिर यह बतलावो कि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश इन भूतोमे अलग अलग, एक एकमे ब्राह्मण्य है या ये सब मिल जायें तब होते हैं ? यदि कहो कि एक एकमे वह ब्राह्मण्य है तब जो पृथ्वी, जल अग्नि, वायु आकाश आदिकमे भी अलग अलगमे ब्राह्मण्य आ जाना चाहिये । और, यदि कहो कि अलग-अलग भूतोमे तो ब्राह्मण्य नहीं है किन्तु वे सब भूत जब मिल जाते हैं तब उनमें ब्राह्मण्य आता है । तो घट पट आदिकमे ये सब भूत मिले हुए हैं,

उनमें से कोई एक

सबसे पहले उन भूतोंका समूह मिल गया है तो हमें ग्राम्हण्य या जाना चाहिए हमने शरीरमें ग्राम्हण्य माना गया है यह भी सिद्ध नहीं होता। और जब शरीरमें और जीवमें ग्राम्हण्य मिश्र न हुआ तो तब और शरीर दोनोंमें भी ग्राम्हण्य मिश्र नहीं हो सकता क्योंकि जो दोष जीवमें दिये गये थे वे ही हम उभयमें प्रायेंगे। उभय इन दो को छोड़कर कोई भग्न तो नहीं है। जीव और शरीर दोनोंका मिलकर ही उभय कहा गया है। इससे उभयका ग्राम्हण्य होता है यह भी बात तुम्हारी समझ नहीं है।

सत्कार व वेदाध्ययनके ग्राम्हण्यका अभाव—यदि कहो कि सत्कार में ग्राम्हण्य है याने ग्राम्हण्यबालकमें उस सत्कारको किया जाय तब हमें ग्राम्हण्य माना है यह बात भी युक्त नहीं बैठती। इसका कारण यह है कि सत्कार तो शूद्रके बालकमें भी किये जा सकते हैं यह बात दूसरी है कि ग्राम्हण्यका जोर हो और वे शूद्र बालकमें सत्कार न करें मगर किया जा सकता है कि नहीं ग्राम्हण्य बालकको यथादिकमें बैठाल कर यज्ञोपवीत देकर ग्राम्हण्य सत्कार बनाते हैं। यदि शूद्र बालक में सत्कार के लिये यत्न क्या किया जाय तो किया नहीं जा सकता, और जब उसमें सत्कार बनाये जा सकते हैं तो शूद्र बालकमें भी ग्राम्हण्यका प्रसंग था जायगा। इसी सम्बन्धमें दूसरी बात यह बतलावो कि सत्कारसे पहिले उस ग्राम्हण्य बालकमें ग्राम्हण्य है या नहीं? जिस क्षण ग्राम्हण्य बालकमें सत्कार किया जा रहा है उस क्षणसे पहिले भी तो वह बच्चा था तब उसमें ग्राम्हण्य है या नहीं? यदि कहो कि सत्कार किये जानेसे पहिले भी उस बालकमें ग्राम्हण्य है, जन्मसे ग्राम्हण्य है तब सत्कार करनेका कोई मूल्य नहीं यदि कहो कि सत्कारसे पहिले ग्राम्हण्यके बालकमें ग्राम्हण्य न था तो सत्कार करना व्यर्थ है। जिसमें ग्राम्हण्य नहीं है उसमें कितने ही सत्कार करें, ग्राम्हण्य न होनेपर भी अर्थात् अग्राम्हण्यके सत्कार करनेपर ग्राम्हण्यत्व मानते हो तो शूद्र भी अग्राम्हण्य हैं। सत्कार करनेसे उसमें भी ग्राम्हण्यत्व मान लेना चाहिए सत्कार कराया जानेपर शूद्रमें ग्राम्हण्यका निवारण कौन कर सकेगा? इस तरहसे सत्कारके ग्राम्हण्यत्व होता है यह भी बात युक्त नहीं है। यदि कहो कि वेदाध्ययनके ग्राम्हण्यत्व है तो यह भी बात युक्त नहीं है क्योंकि वेदका अध्ययन शूद्रोंमें भी सम्भव है। कोई शूद्र अन्य देशमें जाकर वेदाध्ययन करता है तो उसे भी ग्राम्हण्य मान लेना चाहिए, पर अकालसे वेदाध्ययन मात्रसे ग्राम्हण्यत्व स्वीकार नहीं किया। किन्तु जातिसे, जन्मसे ही ग्राम्हण्य जातिके सम्बन्धसे ग्राम्हण्यत्व स्वीकार किया। तो वेदाध्ययनके ग्राम्हण्यत्व है यह पक्ष भी युक्त नहीं होता।

जाति और तिर्यक सामान्यके सम्बन्धमें निष्कर्षात्मक उपसंहार—उक्त विकल्पोसे जातिका विचार करनेपर निष्कर्ष क्या निकला कि ग्राम्हण्य, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र आदिककी व्यवस्था सद्धा किया परिणामन आदिकके कारण है। तो

ब्राम्हणके योग्य जो क्रियायें बताई गयी हैं उन्हें तो करें उनमें ब्राम्हणत्वकी व्यवस्था है । क्षत्रियोको प्रजाके रक्षणका आचरण करे सो क्षत्रिय है यह व्यवस्था बनती है । वैश्य वे जो व्यापार करें और शूद्र वे जो दूसरोंकी सेवा करें, ऐसी वहाँ व्यवस्था है । तो इसी तरहसे सभी जगह समझ लेना चाहिए कि सट्श परिणाम सामान्यताके ज्ञान का कारण होता है और वही तिर्यक् सामान्य कहलाता है । इस प्रकरणमें मूल बात यह चल रही थी कि प्रमाणका विषय क्या होता है ? तो बताया गया कि सामान्य विशेष रूपक पदार्थ प्रमाणका विषय होता है । - तो उस सामान्यके भेद किये गए तिर्यक् सामान्य और ऊर्ध्वता सामान्य । तिर्यक् सामान्य कहते हैं एक का , में अवस्थित हुए अनेक व्यक्तियोंके सट्श परिणामनको । जैसे अनेक गायें बैठी हैं, उन गायोंमें गाय सामान्य कहा । तो यह समस्त गायोंमें जो धर्म एक समान नजर आ रहा है उस ही धर्मको सामान्य कहते हैं । तिर्यक् सामान्य सट्श परिणामोंसे समझा जाता है, लेकिन ऐसा न मानकर सामान्य लोग द्रव्य गुण कर्मकी तरह सामान्य नामका भी पदार्थ मानते हैं और सामान्य नामक पदार्थसे ही जातिका बोध कहते हैं अर्थात् जैसे नित्य एक व्यापक जाति भी मानी जाती है जाति भी सामान्यका एक प्रकार है । तो जैसे सामान्य पदार्थोंकी अलग मता सिद्ध नहीं होती इसी प्रकार जातिकी भी सत्ता अलग सिद्ध नहीं होती । जैसे क्षत्रियत्व कोई नित्य एक व्यापक हो और उसके सम्बन्धसे क्षत्रिय कहलाये यह बात सम्भव नहीं है इसी तरह ब्राम्हणत्व एक नित्य व्यापक हो और फिर ब्राम्हणत्वके सम्बन्धसे ब्राम्हण कहलाये यह भी बात युक्त नहीं हो सकती, ये पदार्थ स्वयं सत् हैं । स्वतः सिद्ध हैं, अपने धर्मस्वरूप हैं । अब कुछ विवेचन करने वाले लोग उस पदार्थमेंसे जब यह विवेक करते हैं कि देखो--कुछ धर्म तो यहाँ ऐसे नजर आ रहे हैं कि अनेक व्यक्तियोंमें पाये जाते हैं । कुछ धर्म ऐसे सिद्ध होते हैं जो केवल उस हीमें हैं अन्य व्यक्तियोंमें नहीं पाये जाते हैं । धर्म इन्हीं साधारण और असाधारण धर्मोंके परिचयपर सामान्य विशेषकी व्यवस्था होती है । इस प्रकार तिर्यक् सामान्यके स्वरूपकी सिद्धि की कि यह सामान्य सट्श परिणामका नाम है । सट्श परिणामको एक दृष्टिमें रखकर जो एकत्वके ज्ञानके निकट लाने वाला भाव है उसका नाम सामान्य है । अब ऊर्ध्वता सामान्यका स्वरूप कहते हैं—

परापरविवर्तव्यापि द्रव्यमूर्ध्वत्ता मृदिव स्थासादिषु ॥ ४-६ ॥

ऊर्ध्वता सामान्यका वर्णन—पूर्व और उत्तर पर्यायोंमें व्यापकर रहने वाला जो द्रव्य है वह ऊर्ध्वता सामान्य है । जैसे कि—घट आदिक पर्यायोंमें रहने वाली जा मिट्टी है उसही प्रकार पूर्वापर पर्यायोंमें रहने वाला जो द्रव्य है उसे ऊर्ध्वता सामान्य कहते हैं, शकाकार कहता है ऊर्ध्वता सामान्यका विरोधी शकाकार कीन हो सकता है, शणिकवादी जो पूर्वापर पर्यायोंमें एक द्रव्य न माने ऐसा तो कोई अनित्यवादी ही हो सकता है । तो यहाँ शकाकार कहता है कि पूर्व और उत्तर पर्यायोंको छोड़कर दूसरा कोई उन पर्यायोंमें व्यापी द्रव्य हो ऐसी प्रतीति ही नहीं होती है । इस कारण द्रव्य

असब है, फिर सामान्यका यह लक्षण कहना कि पूर्व अर्थ या जाना चाहिए इस
 द्रव्य रहता है वह ऊर्ध्वता सामान्य है, सही लक्षण नहीं है, और कोई द्रव्य ही नहीं। उत्तर देते हैं कि यह बात सही नहीं है, क्योंकि पदा
 अन्वयों करके प्रतीति प्रत्यक्षसे ही हो रही है। पर्यायों बराबर व्यतीत होती जा
 और उनमें व्यापक रहने वाला पदार्थ है कोई ऐसा प्रत्यक्षसे ही विदित होता है
 इन पदार्थोंकी इस तरहसे स्वप्नमें भी प्रतीति नहीं होनी कि ये प्रतिक्षण मूलसे
 हो रहे हैं। बल्कि साधारण जगत् की भी इसके विषयमें ऐसी प्रतीति रहती है
 जैसे कि तुम्हें पूर्व और उत्तर पर्यायोंमें व्यावृत्त प्रत्यक्षका ज्ञान होता है और
 पर्यायसे दूसरी पर्यायका अभाव प्रतीत हो रहा है इसी तरहसे उन सब पर्यायोंमें
 वाला जो एक सामान्य द्रव्य है, जैसे मोटे दृष्टान्तमें मिट्टीके अनुवृत्त ज्ञान भी है
 है। जैसे हमें यह ज्ञान होता है कि वचन है सो जवानी नहीं, जवानी है सो बुद्धि
 नहीं। एक दशामें दूसरी दशाका अभाव है। जैसे हमें इन पर्यायोंमें परस्पर अ
 विदित होता है इसी प्रकार कोई एक जैसे मनुष्यत्व शब्द अनुवृत्तिकरूपसे प्रतीत हो
 है इससे द्रव्यकी सिद्धि है और उस ही द्रव्यको ऊर्ध्वता सामान्य कहते हैं।

क्षणिकबुद्धि द्वारा त्रिकालव्यापी द्रव्यकी अप्रतीतिकी शका—
 शकाकार कहता है कि देखो— एक पदार्थके स्थित होनेका, घट्ट होनेका अर्थ क्या
 एक पदार्थ व्यापक सदा रहता है इसका अर्थ यही तो हुआ ना कि वे पदार्थ त
 कालमें अनुयायी हैं। यानि सब कालोंमें बराबर चल रहे हैं। तो वह बतलावो
 तीन कालमें जो चल रहा है ऐसा जो वह एक है उस एककी इस स्थितिका इस ब
 का क्या तुम्हें एक साथ ज्ञान हो गया है या क्रमसे ज्ञान हुआ है ? अर्थात् ती
 दशाओंमें रहने वाला यह एक है उस एकका ज्ञान अर्थात् तीनों कालमें रहने वा
 इसका ज्ञान तुम्हें एक ही बारमें हो गया या क्रमसे होता है ? यदि कहो कि ए
 बारमें ही हो गया तो इस भावने यह हुआ कि फिर तुमको एक साथ ही जन्म
 लेकर मरण तककी सब घटनाओंका ज्ञान हो गया क्या ? जैसे मनुष्यत्व क्या है
 किशु अवस्थासे लेकर मरण पर्यन्त तककी जिननी दशाये हैं उनमें जो भी रहता
 उसका नाम मनुष्यत्व है। और उस मनुष्यत्वका एक ही बारमें ज्ञा
 कर लिया इसका अर्थ यह है कि उन १०० वर्षोंकी सारी घटनाओंके
 तुमने एक साथ ज्ञान लिया। तब तो मरण पर्यन्त तककी सारी बातोंका ज्ञान हो
 जाना चाहिए, पर होता कहा है ? इससे सिद्ध है कि उस एकका ज्ञान नहीं हो रहा
 है तीनों कालमें, तीनों कालकी सब घटनाओंका ज्ञान हो तब तो कहा जायगा कि
 तुमने एकका ज्ञान किया। जैसे मालाके १०० दानोंमें एक सूत पिरोया हुआ है त
 कहते कि इन १०० दानोंमें पिरोया हुआ जो सूत है हम उसका ज्ञान कर रहे हैं
 तो इसका अर्थ यह हुआ ना कि १०० दानोंका एक नजरमें ज्ञान हो गया। १००

म्यायें और पहिला जन्म, भविष्यका जन्म और मारी पर्यायें इनका एक साथ ज्ञान जाना चाहिए, यह बात तुम्हारी ठीक नहीं है। कारण यह है कि आत्मा जानता तो है अर्थका ग्रहण करने वाला आत्मा ही है मगर ज्ञानकी सहायतासे यह आत्मा जानता है और ज्ञान हमारा नियमित है, क्योंकि ज्ञानपर भावरण करने वाले कर्मका जैसा क्षयोपशम होता है वैसा ही ज्ञानका विकास होता है। प्रतिवधक कर्म प्रकृतिसे क्षयोपशमका उत्पन्न न करके ज्ञानकी प्रवृत्ति होती। अतः आत्मा जानता है और जैसा ज्ञान पाया उस ज्ञानके माफिस उन पर्यायोको अतीत अनागत जाना करता है, इससे यह दोष देना कि नित्य आत्मा यदि त्रिकालवर्तीको जाना करता है तो एक ही साथ समस्त पर्यायें जान ली जानी चाहिएँ, यह बात युक्त नहीं बैठती है।

युक्ति अनुमान अनुभवसे भी पूर्वोत्तरपर्यायव्यापी द्रव्यकी प्रतीति—
अनेक युक्तियोंसे अनुमानोंसे और प्रमाणोंसे भी यह बात सिद्ध होगी कि पूर्वोत्तर पर्यायव्यापी द्रव्य है। अनुमान भी पुष्ट प्रमाण है। जैसे लोकमें कहते कि यह तो अनुमानकी बात है सच नहीं है तो लोक व्यवहारमें अनुमानको लोक कल्पनाके रूपमें लेते हैं। लेकिन प्रमाणके क्षेत्रमें अनुमानको भी उसी प्रकार प्रमाण माना गया है जिस प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाण है। प्रत्यक्ष प्रमाणमें जैसे सक्षय विपर्यय आदिक दोष नहीं होते इसी प्रकार अनुमान प्रमाणमें भी ये दोष नहीं होते। सो अनुमान ज्ञान भी एक विशुद्ध और पुष्ट प्रमाण है। प्रत्यक्षसे भी उस व्यापी द्रव्य को जान लिया जाता है। अनुमानसे भी उस व्यापीद्रव्यको जान लिया जाता है। और लोगोंका विश्वास भी है अपने आ. के बारेमें, सत्त्वका सबको अज्ञान है। तो सब बातोंसे यह सिद्ध होता है कि पूर्व और उत्तर पर्यायमें व्यापका रहने वाला स्थायी कौन है। 'ओ' जैसे भी सोच लो जो जिसका उपादान है आधार है, सत्त्व है उसका समूल विनाश कैसे हो सकता है? इसमें श्रुत द्रव्य सिद्ध है। समस्त पदार्थ अनादि अनन्त हैं, प्रतिक्षण उनकी दिशा ह रही है। तो उन सब पदार्थोंमें व्यापकर रहने वाला जो एक द्रव्य है उसको ऊर्ध्वता सामान्य कहते हैं।

स्मृतिप्रत्यभिज्ञानादि सहाय आत्मा द्वारा त्रिकालिक द्रव्यकी प्रतीतिमें प्रश्नोत्तर - शकाकर कहता है कि द्रव्यके ग्रहण करनेपर अतीत भविष्यतः समस्त पर्यायोका ग्रहण हो जाना चाहिए क्योंकि अतीत भौतिक अवस्थायें पदार्थकी पदार्थसे अभिन्न है। उत्तर देते हैं कि यह बात यो सही नहीं है कि अभिन्नपना ग्रहणके प्रति कारण नहीं है, अर्थात् कोई धर्म किसी वस्तुसे अभिन्न है तो यह अर्थ नहीं है कि प्रसने भी धर्म है वे सब ग्रहणमें आ जाने चाहिएँ उसमें एकके जाननेमें। यदि अभिन्न पना ज्ञानमें कारण मानलोगे तो फिर ज्ञानादिक स्रष्टाका अनुभव होनेपर क्षणिक वादियोंके द्वारा माने गए जो ज्ञानक्षण अर्थक्षण हैं—जैसे ज्ञानाद्वैतवादी मानता है कि केवल एक क्षणिक ज्ञान पदार्थका ज्ञान होता है तो अन्य प्रकारके क्षणिकवादी मानते

हैं कि क्षणक्षणवर्ती जो पदार्थ हैं उन पदार्थोंका ज्ञान होता है। कंसा भी मानो ज्ञानाधिक क्षणका अनुभव होनेपर जैसे सत्का ज्ञान हो जाता है, चेतनको ज्ञान हो जाता है उसी प्रकार हमें क्षणिकताका ज्ञान हो जाना चाहिए और इसमें स्वर्ग भेजने की शक्ति है आदिक शक्तियोंका भी अनुभव हो जाना चाहिए, क्योंकि अब तो तुम यह मान रहे हो कि अभिषपना ज्ञानके प्रति कारण है। जो चीज जिससे अभिष हो उस एकके जाननेपर वे सब चीजे ज्ञात हो जाना चाहिए तो यह दोष तो सभीके अभिमतमें आ जायेंगे, अतः तथ्यभूत कथन यह है कि जिस पदार्थमें जिसने अक्षके ज्ञान—परिणामन के आवरणका अभाव है उस ही पदार्थमें जाननेका नियम है अन्य जगह नहीं है। जिस पुरुषके जिस पदार्थमें जिस धर्म सम्बन्धी ज्ञानके आवरणका विनाश है वह हीका ज्ञान हो सकता है अन्यका नहीं हो सकता, और इसी कारण यह कहना विल्कुल सही है कि प्रत्यक्षका सहाय लेकर आत्मा ही अनन्तर अतीत और भविष्यकी पर्यायोंमें एकत्व को जानना है, प्रत्यक्षकी सहाय लेकर आत्मा अनन्तरकी अतीत और भविष्य पर्यायोंको जानता है अथवा उन पर्यायोंमें रहने वाले एकत्वको जानता है और स्मरण प्रत्यभि-ज्ञानकी सहायता लेकर यह आत्मा अत्यन्त व्यवहित पर्यायोंमें भी एकत्वको जानता है इसका तात्पर्य यह है कि पूर्व और उत्तर पर्यायोंमें रहनेवाले एकत्वको जानने वाला यह आत्मा है। यह आत्मा प्रत्यक्षसे ही जान लेता है पूर्व और उत्तरमें पर्यायोंमें रहने वाले एकत्वको। सो यहाँ एकत्वसे लगी हुई पूर्व और उत्तर पर्यायोंमें रहने वाले एक-त्वको प्रत्यक्षकी सहायतासे जानता है और बहुत व्यतीत हुई अतीत पर्यायोंमें और बहुत आगेकी भविष्य पर्यायोंमें रहने वाले एकत्वको यह आत्मा स्मृति और प्रत्यभि-ज्ञानकी सहायतासे जानता है। और जैसे कि प्रत्यक्षज्ञानमें प्रामाण्य है इसी प्रकार स्मृतिज्ञान और प्रत्यभिज्ञानमें भी प्रामाण्य है। पहिले ही निश्चय कर चुके हैं।

स्मृति प्रत्यभिज्ञानको भविष्य सिद्ध करनेका शङ्काकार द्वारा प्रयत्न—शङ्काकार कहता है कि स्मरण और प्रत्यभिज्ञानका विषय क्या है ? पहिले जाने गये पदार्थ ! अर्थात् स्मरण और प्रत्यभिज्ञान पहिले जाने गए पदार्थसे आया करता है। तब तो स्मरण और प्रत्यभिज्ञान उस ही समय उन पदार्थोंको जाने जिस समय कि उन पदार्थोंका दर्शन अर्थात् प्रत्यक्ष होता था, क्योंकि जैसे कि उस समय पूर्वकालमें पदार्थ का प्रत्यक्ष हुआ था तो प्रत्यक्ष उस पदार्थका बराबर विषय कर रहा था और पूरा कारण था। तो इसी तरह जब स्मरण और प्रत्यभिज्ञानका विषयभूत वह पदार्थ पहिले था और उस समय प्रत्यक्ष भी हुआ था तो उस ही समय क्यों नहीं प्रत्यभिज्ञान होता ? होना चाहिए ! स्मरणमें समझा क्या ? पहिले जाने हुए पदार्थको और प्रत्यभिज्ञानमें भी पहिले जाने हुए पदार्थको ही विषय किया। तब तो ये दोनों ज्ञान उस ही समय ही जाने चाहिए जबकि वह पदार्थ था, पर ऐसा होता तो नहीं है। इससे सिद्ध है कि स्मरण ज्ञान और प्रत्यभिज्ञान उपलब्ध ज्ञान को विषय नहीं करते। निष्कर्ष यह निकला कि स्मरण और प्रत्यभिज्ञानका विषय कुछ है ही नहीं। तब यह

कहना कि स्मरण और प्रत्यक्षका सहाय रखते हुए यह आत्मा अत्यन्त व्यवहित पूर्व और उत्तर पर्यायोंमें रहने वाले एकत्वको जान जाता है, कैसे युक्त है इस सम्बन्धमें यह प्रयोग भी बनता है कि जिसकी सम्पूर्णता होनेपर भी जो बात न हो वह उसको विषय करने वाला नहीं कहा जाता। जैसे कि सम्पूर्ण रूप मौजूद है किन्तु रूपके विषयमें श्रवणविज्ञान नहीं होता अर्थात् कर्णेन्द्रियसे रूप नहीं जाना जाना, इससे सिद्ध है कि कर्ण इन्द्रियके ज्ञानका विषय रूप नहीं है। और स्याद्वादियोंके यहाँ भी पूर्व उपलब्ध पदार्थ अविकल है, सम्पूर्णरूपसे है पर पूर्व उपलब्ध पदार्थमें स्मृति प्रत्यभिज्ञान नहीं हो रहे हैं क्योंकि अब वे पदार्थ हैं ही नहीं। जब वे पदार्थ थे तब स्मृति प्रत्यभिज्ञान मान नहीं रहे हो। स्मृति और प्रत्यभिज्ञानका विषय कुछ है ही नहीं।

स्मृति और प्रत्यभिज्ञानके विषयका विवरण — उक्तशंकाका उत्तर देते हैं कि यह बात युक्त नहीं है। शंकाकार कह रहा है कि स्मृति होती है पूर्वकालमें जाने हुए पदार्थके सम्बन्धमें। तो जब वह हृदय पहिले था तब ही स्मृति हो जाना चाहिए, क्योंकि स्मृतिका विषयभूत पदार्थ तब ही पूर्णरूपसे था। अब तो वह पदार्थ रहा भी नहीं। स्मृति किस की करते हो? यह बात कहना, यो युक्त नहीं है कि पूर्वकालमें जब पदार्थका दर्शन हुआ था उस कालमें स्मृति और प्रत्यभिज्ञान कारणके अभाव होनेसे उत्पन्न नहीं हुए क्योंकि स्मृतिका कारण पदार्थ नहीं है, किन्तु सस्कार जगना कारण है। शंकाकार इस दृष्टिकोणसे शंका कर रहा है कि जितने भी ज्ञान हुआ करते हैं वे सब ज्ञान पदार्थमें उत्पन्न होते हैं। अणुवादमें यह माना ही गया है ज्ञानकी उत्पत्ति पदार्थमें हुआ करती है। तो स्मृतिने जिस पदार्थको जाना है वह पदार्थ तो पहिले था, अब तो नहीं है, क्योंकि पदार्थ क्षणिक ही हुआ करता है। तो स्मृतिका कारण तो पहिले था, इस कारण स्मृति पहिले हो जाना चाहिए। उत्तर यह दे रहे हैं कि स्मृति का कारण पदार्थ नहीं है किन्तु सस्कारका जगना स्मृतिका कारण है। और, सस्कार कहते हैं कालान्तरमें न भूलना इस प्रकारकी धारणा। तो कालान्तरमें न भूलना इस प्रकारकी धारणाका सस्कार उस पदार्थके प्रत्यक्षके कालमें न था। जिस पदार्थका प्रत्यक्ष किया गया था उस प्रत्यक्ष किये जानेके समयमें कालान्तरमें न भूलना यह धारणा रूप ज्ञान कब था? न था, क्योंकि वस्तुको जानकर फिर उसके बाद मन्त्रिय कालमें उसे न भूलना यह तो धारणा कहलाती है। तो स्मरण ज्ञानका कारण अब हो रहा है जब कि स्मरण कर रहा। न कि जिन पदार्थका स्मरण कर रहा उस पदार्थका जब प्रत्यक्ष हुआ था तब कारण स्मृतिका था। तो नहीं है, जैसे किसी पुरुष ने एक वर्ष पहिले अपने मित्रको देखा था अथवा एक वर्ष पहिले किसीने बहुत बड़ी मित्रता कर लिया था। अब आज उस मित्रका स्मरण किया जा रहा है तो शंकाकार का शंका तो यह है कि आज जो स्मरण ज्ञान हो रहा है वह किस पदार्थके सम्बन्धमें हो रहा है? जिन पदार्थको एक वर्ष पहिले जाना था तो स्मरण ज्ञान एक वर्ष पहिले जाना था तो स्मरण ज्ञान एक वर्ष पहिले ही होना चाहिये, क्योंकि स्मरण ज्ञानका

कारणभूत पदार्थ तो एक साल पहिले था, आज तो नहीं है लेकिन ये शकामें ठीक नहीं जगती क्योंकि स्मरण ज्ञानका कारण पदार्थ नहीं है, किन्तु काल स्तरमें न भूलने रूप धारणारूप ज्ञान अर्थात् सत्कारका जग जाना स्मृतिका कारण है सो यह कारण एक वर्ष पहिले था ही नहीं अतः एक वर्ष पहिले उस पदार्थके सम्बन्धमें स्मरण अथवा प्रत्यभिज्ञान हो जाय वह दोष नहीं आ सकता । इसी तरह प्रत्यभिज्ञान भी पूर्वकालमें ही हो जाना चाहिए, इस प्रकारका दोष दिया नहीं जा सकता क्योंकि प्रत्यभिज्ञानकी उत्पत्ति होती कैसे है ? पहिले देखे हुए पदार्थका संस्कार बन गया था और उस संस्कारके जगनेसे हुई स्मृति, उसकी सहायता लेकर जो अब दुबारा कुछ दर्शन हो रहा है, यह कारण पड़ रहा है अर्थात् स्मरण और वर्तमान दर्शनके कारणसे जो सकलनात्मक ज्ञान होना है उसे प्रत्यभिज्ञान कहते हैं तो यह द्वितीय दर्शन और संस्कार जगना यह पूर्वकालमें हो जानी चाहिए, यह दोष नहीं आ सकता । निर्विवाद स्मरण और प्रत्यभिज्ञानकी विषय करके आत्मामें ज्ञान होता है और स्मरण प्रत्यभिज्ञानका सहाय लेकर यह आत्मा पूर्वोत्तर पर्यायोंमें रहने वाले एवम्बको जानता है और वही एकत्व ऊर्ध्वतासामान्य कहलाता है ।

आत्मामें अर्थग्रहणसामर्थ्यका सङ्काव व अभावके विकल्पोमें स्मृति आदि ज्ञानोंको निरर्थक सिद्ध करनेकी शका - अब शकाकार कहता है कि आत्मा तो केवल ही है अर्थात् प्रत्यक्ष आदिक ज्ञानोंकी सहायता न लेकर अतीत भविष्यत अर्थके ग्रहण करनेका सामर्थ्य रख रहा है तब तो स्मरण आदिक ज्ञानोंकी अपेक्षा करना व्यर्थ हो जायगा । और यदि आत्मा केवल अतीत और भविष्य अर्थ को जाननेकी सामर्थ्य नहीं रखता तब तो स्मरण आदिककी अपेक्षा रखना बिल्कुल ही व्यर्थ है अर्थात् यहां दो विकल्प किए जा रहे हैं कि आत्मा अकेला ही अतीत और भविष्यके पदार्थोंको जाननेकी सामर्थ्य रखता है या नहीं ? यदि अकेला आत्मा अतीत भविष्यत कालके पदार्थोंको जाननेकी सामर्थ्य रख रहा है तब तो उसे स्मरण आदिक ज्ञानोंकी सहायता अपेक्षा लेना आवश्यक नहीं रहा बिल्कुल व्यर्थ हो गया । जब अकेला आत्मा ही अतीत और भविष्यके पदार्थोंको जाननेका सामर्थ्य रख रहा है तब स्मरण आदिक ज्ञानोंकी क्या जरूरत ? और यदि अकेला यह आत्मा भूत भविष्यके पदार्थोंके जाननेकी सामर्थ्य नहीं रख रहा तो अब इस आत्मामें भूतभविष्य के जाननेमें सामर्थ्य ही नहीं है, तब स्मरण आदिक ज्ञानोंकी सहायता लेकर भी नहीं जान सकते । जैसे कि चक्षु इन्द्रियजन्य ज्ञान गश्के ग्रहणमें अगम्य है तो चाहे कितनी भी स्मृतियां हों, उनकी सहायता मिले तो भी चक्षुरिन्द्रिय जन्य ज्ञान गश्को ग्रहण करनेमें समर्थ नहीं हो सकता है । इसी तरह आत्मा यदि नहीं जाननेकी सामर्थ्य रखता तो स्मरण आदिक ज्ञानोंकी भी सहाय लेकर कोई भी भूत भविष्य पर्यायोंको जान नहीं सकता ? यह शका है । अब उसका समाधान करते हैं ।

आत्माके ज्ञानसामर्थ्य और छायावस्थामें प्रतिनियत ज्ञानकी सिद्धि—

शंकाकारका यह कहना अयुक्त है कि आत्मा केवल यदि भूतभविष्य पदार्थोंको जानने, हे मे पारमार्थ्य रख रहा है तो उसे स्मरण आदिककी अपेक्षा व्यर्थ है, क्योंकि भूतभविष्य को जाननेकी स्वयं सामर्थ्य पड़ी हुई है और यदि कहो कि आत्मामें भूत भविष्यको जाननेकी स्वयं सामर्थ्य नहीं पड़ी हुई है तो स्मरण आदिक और भी विल्कुल व्यर्थ सिद्ध हो जाते हैं। ऐसी शंका करना क्यों युक्त नहीं है कि पहिले तुम आत्माके वर्तमान सामर्थ्यका स्वरूप तो समझलो। स्मरण आदिकके रूपसे, आत्माकी परिणति होना इसका ही नाम भूत भविष्यत्के पदार्थोंके ग्रहण करनेका सामर्थ्य कहा गया है। हम कारणसे स्मरण आदिक ज्ञानोकी अपेक्षा करना कैसे व्यर्थ हो सकता है ? और जो दृष्टान्त दिया था कि चक्षुरिन्द्रियजन्य ज्ञान तो गंधके ग्रहण करनेकी सामर्थ्य नहीं रखते तो चाहे स्मरण करें पर चक्षु गंधको नहीं जान सकते। और भी चाहे किसी भी तरह का जोड़ मिलाये पर चक्षुरिन्द्रिय गंधका ज्ञान नहीं कर सकती। सो दृष्टान्तकी बात देकर प्रकृत बातको बिगाड़ना युक्त नहीं है क्योंकि चक्षुरिन्द्रियमें गंधको ग्रहण करनेका परिणाम ही नहीं है। तब स्मरण आदिकका सहाय लेकर भी चक्षुरिन्द्रिय में गंध ग्रहण करने की सामर्थ्य नहीं हो सकती पर आत्मामें तो जाननेका परिणाम है, स्वभाव है, स्वरूप है, परिणति है तब वह सायोपस्थमिक स्मरण प्रत्यभिज्ञान आदिक ज्ञानोकी सहायता लेकर अतीत पदार्थोंको जान लेता है।

पूर्वोत्तरक्षणमध्यस्वरूप तत्त्वकी सिद्धिमें प्रश्नोत्तर—शंकाकार कहता है कि पूर्व और उत्तर क्षणोंके न जाननेपर, उनका विशद बोध न होनेपर फिर कैसे ध्रुवताकी प्रतीति हो सकती है ? उत्तरमें कहते हैं कि यह बात उक्त निराकरणसे स्वयमेव निराकृत हो जाती है। अरे, आत्माके द्वारा पूर्वोत्तर क्षणका ग्रहण सम्भव है अर्थात् पूर्वोत्तर पर्यायोको आत्मा जानता है। प्रत्यक्षसे जाने, अनुमानसे जाने, युक्तिये जाने। पूर्व और उत्तर पर्यायोंको आत्मा जान लेता है। जरा आप अपनी ही बात बताओ—पूर्व और उत्तर क्षणोंको न जाननेपर उसके बीच रहने वाला जो क्षण है पदार्थ है उसमें क्षणिकताकी प्रगति कैसे हो जायगी ? जैसे शंकाकार नित्यवादियोंसे कह रहा है कि पूर्व और उत्तर पर्यायोके जाने बिना उनके मध्यमें रहनेवाला एक द्रव्य है, ऐसे नित्य द्रव्यका ज्ञान कैसे किया जा सकता है ? तो यही बात शंकाकारसे भी पूछी जा सकती है कि क्षणिकवादियो ! पूर्वक्षण और उत्तरक्षण अर्थात् पूर्वपर्याय और उत्तरपर्यायका ज्ञान न होनेपर उसके बीचमें रहने वाला जो मध्यक्षण है, पदार्थ है, वह क्षणिक है, यह प्रतीति कैसे हो जायगी ? यदि कहो कि क्षणिकताकी प्रतीति इस तरह हो जायगी कि पहिले जो देखा था पूर्वक्षणको, उससे जो सस्कार प्राप्त किया था उसके कारण मध्यक्षणको देखनेसे पूर्वक्षणकी स्मृति हो जाती है और पूर्वक्षणकी स्मृति होनेसे फिर वर्तमान क्षणमें यानि मध्यम क्षणमें “वह यहाँ नहीं है” ऐसी अस्थिरताकी प्रतीति हो जाती है। तो उत्तरमें कहते हैं कि इस तरहसे नित्यताका भी ज्ञान हो जायगा। पूर्वपर्यायको देखनेने जो सस्कार प्राप्त हुआ है उसके बलसे जब वर्तमान

पर्यायकी स्थिति हो जाती है और फिर उस स्थितिसे यह ज्ञान होता कि वही चीज यहाँ द्रव्यरूपसे बराबर है, तो यो नित्यताकी भी प्रतीति प्रमाणसिद्ध है। यहाँ क्षण शब्द का प्रयोग शकाकारके मतके अनुसार है। जिसको पूर्वपर्याय कहते हैं उसे वे पूर्व क्षण कहते हैं क्योंकि पर्याय शब्दसे उन्हें चिढ़ है। पर्याय कह देनेपर फिर द्रव्य मानना पड़ेगा। क्षणिकवादी स्थिर द्रव्य मानते नहीं, तो उनका क्षण क्षण पूरा ही पदार्थ है। तो उस क्षणकी बात कही जा रही है कि पूर्वक्षण ज्ञात न होनेपर वर्तमान क्षणको कैसे कह सकते कि यह क्षणिक है? “बह न रहा” ऐसा जाननेपर ही तो कहा जायगा कि क्षणिक है। जो इसके उत्तरमें जो कुछ यह जवाब देगा कि पूर्व क्षणको जाना था। उससे संस्कार बना था। उसके बलसे अब इस उत्तरक्षणको या मध्य क्षण को जानते हुए की हालतमें यह ज्ञान हो रहा है कि वह यहाँ नहीं है। इस तरहसे नित्यता नहीं है यह ज्ञान लिया जाता है तो यही बात नित्यके बोधकी भी समझ लेना है। पूर्व पर्यायके बोधसे जिसने संस्कार बना लिया उसे वर्तमान पर्याय दिखती है तो वहाँ यह ज्ञान कर लेते हैं उस स्मरणक बलसे कि यह वही द्रव्य रूपसे है, जो पहिले था वह अब भी द्रव्यरूपसे है। यो स्थिरता, नित्यता, द्रुवताकी प्रतीति हो जाती है।

स्थास्तुताकी सिद्धिमें प्रश्नोत्तर—अब शकाकार कहता है स्थास्तुता का अर्थ है पूर्व और उत्तर क्षणोंमें मध्यक्षणका अभाव होना या पूर्व क्षणका उत्तर क्षणका मध्यक्षणमें अभाव होना, जैसे सामने तीन क्षण हैं तो पहिले क्षणका और तीसरे क्षणका द्वितीय क्षणमें अभाव होना इसका ही नाम क्षणिकता है अथवा उस मध्य क्षणमें द्वितीय क्षणमें पूर्व और उत्तर क्षणका अभाव होना तो यह अभाव सदात्मक है। जो मध्यक्षणमें पदार्थ है उसके भावरूप है इस कारण मध्यक्षणके ग्रहण करनेसे ही पूर्वक्षण और उत्तर क्षण ग्रहणमें आ जाते हैं। अथवा उस मध्य क्षणके ग्रहण करनेसे क्षणिकताका ज्ञान हो जाता है। उत्तर देते हैं कि यह ज्ञान सारहीन है। जब पूर्व और उत्तर क्षणकी प्रतीति नहीं है तो पूर्व और उत्तर क्षणोंमें मध्य क्षणका अभाव कहना या मध्य क्षणमें पूर्व और उत्तर क्षणका अभाव कहना यह तो अतन्मय है। जैसे कि किसीने घटकी नहीं जाना तो उस पुण्य में यह प्रतीति तो नहीं होती कि यहाँ घड़ा नहीं है। घड़ेक अभावकी प्रतीति यहाँ हाकी हो सकेगी जिसे घटक ज्ञान है। तो पूर्व और उत्तर क्षणोंका मध्य क्षणमें अभाव है, ऐसा ज्ञान उसका ही तो होगा कि जिसमें पूर्व उत्तर क्षणोंका बोध हुआ है और जब बोध हुआ है तो इन तरह फिर स्थिरताकी प्रतीति कैसे आयेगी? और, इस ही प्रकार हम नित्यताके सम्बन्धमें भी कह सकते हैं कि स्थास्तुता नाम है पूर्व और उत्तर क्षण के बीचमें कथञ्चित् द्रव्यरूपसे सञ्जाव होना। और, उस मध्यका पूर्व और उत्तर पर्यायोंमें द्रव्यरूपसे सञ्जाव होना और यह मध्य क्षणका, सञ्जाव सदात्मक ही है। द्रव्यरूपसे मध्यक्षणामक ही है इस कारणसे मध्यक्षणके ग्रहण करनेसे ही पूर्व और

उत्तर क्षणोका ग्रहण हो जाता है । तो यो नित्यताकी भी सिद्धि हो जाती है ।

वस्तुमे स्वभावतः नित्यताका सिद्धान्त—अब आकाशकार कहता है कि पदार्थोंका चिरकाल तक ठहरना इसका भक्षण है नित्यता । तो यह नित्यता तीनो कालकी अपेक्षा रखती है । तीनो कालका बोध हो जब ही कह सकते हो कि पदार्थ मे नित्यता है । यदि तीनो कालका बोध नहीं है तो तीनो कालकी अपेक्षा रखकर जो नित्यताका ज्ञान हो सकता है वह अब न हो सकेगा । उत्तर देते हैं कि यह बात युक्त नहीं है क्योंकि नित्यता तो वस्तुका स्वभाव है वह अन्यकी अपेक्षा नहीं रखता । तो अन्यकी अपेक्षा न रखने वाले स्वभावभूत नित्यताकी प्रतीति प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणों से सिद्ध है । देखो इस जीवनमे ही हम वही महल देखते चले आ रहे जो बीस वर्ष पहिले देखा था । कुछ वे ही पुरुष नजर आ रहे जिनको अनेक वर्ष पहिले देखा था चिजसे हमारा परिचय रहा आया था । जिनके हृदयको, जिनके आशयको हम बराबर समझते आ रहे हैं, फिर क्यों न नित्यताकी प्रतीति प्रत्यक्षसे मान ली जायगी ? तो वस्तुमे नित्यता होना वस्तुका स्वभाव है । यदि स्वयं वस्तु नित्यतासे रहित है तो तीनो कालके द्वारा भी इसकी नित्यता नहीं की जा सकती, वस्तुमे जो नित्यपना है वह कालकी अपेक्षासे नहीं है कि तीनकालमे रहता है इस कारणसे नित्य है, नहीं । वस्तु स्वभावसे नित्य है तीन कालके सम्बन्धसे नित्य नहीं । तीन काल भी चीज है जैसे हम आकाशमे रहते हैं—भोटे रूपसे कहा जायगा कि हम आकाशमे रहते हैं, हमारा रहना आकाशकी अपेक्षा रखता है मगर वास्तविकता तो यह नहीं है । हमारा रहना आकाशकी अपेक्षा नहीं रखता । हमारे स्वरूपकी ही बात है कि हम रह रहे हैं, इसी तरह वस्तु नित्य है तो यह तीनो कालके प्रसादसे नित्य नहीं, किन्तु अपने स्वभावसे ही यह वस्तु नित्य है । यदि वस्तुमे नित्यताका स्वभाव न हो तो त्रिकालके द्वारा भी यह नित्यता नहीं की जा सकती है, जैसे कि अनित्यताका स्वभाव न हो वस्तुमे तो कालके द्वारा अनित्यता नहीं की जा सकती । जैसे कि कोई कह सकता है कि वस्तुमे अनित्यता वर्तमान कालके कारण हैं वर्तमान काल मे रहती हैं इस कारण वस्तु अनित्य है । तो वस्तुकी अनित्यता वर्तमान कालके द्वारा नहीं की जाती क्योंकि अनित्य-वादियोने भी स्वयं वर्तमान कालका भेद नहीं किया यदि ये वर्तमान मान लें तो भूत भविष्य ये भी तो बोलने पड़ेंगे । और, क्षणिकवादियोने वर्तमान कालका सत्त्व यो नहीं माना कि सत्त्व मान लीगे तो उस कालकी अनित्यता भी तो सिद्ध करनी होगी । जैसे कि पदार्थ क्षण यह सत् है और यह क्षणिक है और इसमे क्षणिकताका कारण मान लो काल तो कालकी अनित्यता किसके द्वारा की गई । जैसे समस्त वस्तुवोकी अनित्यता तो कालके द्वारा बना दी गई और कालकी अनित्यता यदि कहेंगे कि अन्य कालके द्वारा किया जायगा तो अनवस्था दोष हो जायगा फिर उस अन्य कालकी अनित्यता किसी अन्य कालके द्वारा की जायगी । इस कारणसे जैसे स्वभावसे पूर्व और उत्तर क्षणोंसे विच्छिन्न अलग भेद किए गए क्षण उत्पन्न होते

हैं और दार्ष्टिक माने गए हैं शकाकारके यहा, और कालसे निरपेक्ष बताया गया है उसी तरहसे नित्यपना भी स्वभावसे है काल निरपेक्ष है, पूर्व और उत्तर पर्यायोंमें अन्ययरूपसे रहने वाला है। यो पदार्थमें जैसे भेद सिद्ध है, परिणति सिद्ध है इसी प्रकार पदार्थोंमें एकत्व अनेक अन्ययरूपता भी सिद्ध होती है।

अन्य अतीतादि कालसम्बन्धसे कालका अतीतत्वादी सिद्ध न होनेसे कालसम्बन्धविनी नित्यताकी असिद्धिकी शका—अब शकाकार पुष्टता है कि अक्षयिकत्वका अर्थ क्या है ? नित्य होनेका अर्थ यही तो है ना कि पदार्थ अतीत-काल और अनागत कालका सम्बन्ध बनाये हुए है। तो पदार्थोंमें जो अक्षयिकता है वह अतीत अनागत कालके सम्बन्धपना होनेसे है और अतीत अनागतपना भी सिद्ध होता ही नहीं है। नित्यता तो नाम इसका है कि भूत और भविष्य कालमें वह सम्बन्धित रहता है पर भूतकाल और भविष्य काल ही सिद्ध नहीं है, क्योंकि भूत भविष्यकी सिद्धि आप किस तरह करेंगे ? भूत भविष्य कालके सम्बन्धसे पदार्थोंमें नित्यता सिद्ध की और कालमें भूत भविष्यपना कैसे सिद्ध करेंगे ? अगर अन्य भूत भविष्यकालके सम्बन्धसे सिद्ध करेंगे तो इसमें अनवस्था दोष आयागा। फिर उस द्वितीय भूत भविष्यकी सिद्ध करनेके लिये तृतीय भूत भविष्यकाल माने और उन दोनोंमें अगर एक दूसरेसे परस्पर सिद्ध करनेकी बात कहेंगे तो अन्योन्याश्रय दोष होगा अथवा पदार्थ अथ अतीत अनागत है उसे तीनों कालसे अतीत अनागत मानेंगे तो इसमें अन्योन्याश्रय दोष है। जब इस तरह अतीत अनागत सिद्ध हो ले तो काल अतीत अनागत बने और जब काल अतीत अनागत सिद्ध होले तब कालमें अतीत अनागतपन सिद्ध हो सके। इससे यह नहीं कह सकते कि अतीत अनागत कालके सम्बन्ध होनेसे पदार्थोंके अतीत अनागतपनेका ज्ञान हो जाता है।

पदार्थक्रियाकी अतीतानागततासे कालकी अतीतानागतताकी असिद्धि का शकाकारका द्वितीय विकल्प—शकाकार दूसरा विकल्प रख रहा है कि पदार्थों की नित्यताका अर्थ है कि पदार्थ अतीत और अनागत कालके सम्बन्धसे अतीत और अनागत रहें पर कालकी भूतभविष्यता कैसे सिद्ध करेंगे ? क्या अतीत-अनागत पदार्थकी क्रियाका सम्बन्ध है उस कालसे इस तरहसे कामको अतीत अनागत सिद्ध करेंगे ? पदार्थोंकी क्रियाके सम्बन्धसे कालको अतीत अनागत सिद्ध करना समत नहीं है। शकाकार ने ये दो विकल्प किए ये कि काल अतीत और अनागत है यह नुम किस तरह सिद्ध करेंगे ? क्या दूसरे अतीत अनागत कालका सम्बन्ध है इससे काल अतीत अनागत बन आयागा या अतीत अनागत पदार्थोंकी क्रियाका सम्बन्ध कालमें जोड़ा गया है इसलिए काल अतीत अनागत सिद्ध हो आयागा ? विकल्पका स्पष्ट तात्पर्य यह है कि भूत भविष्यत काल सम्बन्धसे पदार्थमें भूत भविष्य पर्याय कहलाते हैं या पदार्थोंके भूत भविष्य परिणतिके सम्बन्धसे काल भूत भविष्य कहलाता है ?

इस आधारको लेकर विकल्प किया गया है अथवा अब यह दूसरा विकल्प नहीं कह सकते कि पदार्थकी क्रियाके सम्बन्धसे कालमें भूत अविष्यपना आया है क्योंकि इसमें यह तो पूछा जायगा कि पदार्थोंकी क्रियामें अतीत अनागतपना कहाँसे आ गया ? यदि कहो कि अन्य अतीत अनागत पदार्थोंकी क्रियाके सम्बन्धसे आया है तो यहाँ अनवस्था दोष हो जायगा कि अब उस अतीत अनागत पदार्थ क्रियाकी अतीतता अनागतता सिद्ध करनेके लिए अन्य अतीत अनागत पदार्थ क्रिया माननी होगी । यदि कहो कि अतीत अनागत पदार्थ क्रियाका अवगम अतीत अनानत कालके सम्बन्धसे हुआ है तो इसमें अन्योन्याश्रय दोष हो जायगा । अर्थात् जब पहिले काल अतीत अनागत क्रिया सिद्ध होगी और जब पदार्थोंकी अतीत अनागत परिणति सिद्ध हो तब कालका अतीत अनागतपना सिद्ध होगा । इससे यह दूसरा विकल्प भी सगत नहीं है ।

स्वतः कालकी अतीतानागततासे पदार्थक्रियाकी असिद्धिका शकाकारका तृतीय विकल्प शकाकार अब तीसरे विकल्प द्वारा शका कर रहा है कि पदार्थोंकी जो नित्यता आयी है वह आयी है कालक अतीत अनागतपनेके सम्बन्धसे तो यह बतलावो कि कालमें अतीतता और अनागतता कैसे आ गयी ? यदि कहो कि स्वतः आ गयी तब तो पदार्थमें भी स्वतः ही अतीत अनागतपना मान लो, फिर भूत अविष्यके सम्बन्धकी बात क्यों करते हो ? जैसे काल स्वयं अतीत अनागत हो जाता है इसी तरह पदार्थकी परिणतियाँ भी स्वयं अतीत अनागत मान लो । फिर त्रिकाल व्यापक है और त्रिकालमें व्यापक बतानेके ढंगसे द्रव्यको नित्य सिद्ध करनेकी क्या आवश्यकता है ? इस तरह शकाकारने तीन विकल्पोंसे अतीत और अनागतताकी असिद्धि की ।

कालकी अतीतानागतताके द्वारा पदार्थ परिणतिकी अतीतानागतता सिद्ध न होनेकी शकाका समाधान—अब इस उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह कथन कहना सब बिना बिचारे है हम तो अतीत समयकी अतीतता स्वरूपसे ही मानते हैं । अतीतका अर्थ क्या है ? जहाँ वर्तमानत्वका अनुभव कर लिया है उस समयको अतीत कहते हैं और जिसका वर्तमानपना अनुभव किया जायगा उसको अनागत अथवा अविष्यकाल कहते हैं । और ऐसा अतीत अनागतकालका सम्बन्ध होनेमें पदार्थोंमें अतीत और अनागतपना सिद्ध होता है । कालकी तरह पदार्थोंमें भी स्वरूपसे अतीत और अनागतपना कहना युक्त नहीं है, क्योंकि एकका धर्म अन्य पदार्थों में संयोजित नहीं किया जा सकता है । यदि एकका धर्म दूसरे पदार्थमें संयुक्त कर दिया जाने लगे तो नीमका कड़वापन गुड़में संयोजित कर दिया जाय । अथवा ज्ञानका धर्म है स्वपर प्रकाशकता, वह घटपट आदिक पदार्थोंमें भी घुस जायगी अथवा घटपट आदिक पदार्थोंका धर्म है जड़ता सो वह जड़ता ज्ञानमें भी प्रविष्ट हो जायगी । किसी

एकका घमें किमी अन्तमे बाँटा नहीं जा सकता । काल प्रतीत है और प्रनागत है और उस प्रतीत प्रनागत कालके समयमे जो पदार्थकी परिणति हुई है उस पदार्थकी भी हम प्रतीत प्रनागत कहते हैं । अथवा जाने दो । जिन कालमे स्वयं प्रतीत और प्रनागत होते हैं ऐसे पदार्थोंकी परिणतियाँ भी स्वयं प्रतीत और प्रनागत रहती है, पर उनका प्रतीत और प्रनागतपनेकी सजा कालके सम्बन्धसे की जा सकती है ।

विशेषप्रतिभाषकी अनुवृत्तप्रत्ययवाचकताका निराकरण—अब शकाकार कहता है कि पदार्थोंकी नित्यत्व घमें अनुवृत्ताकार ज्ञानके उपलब्धमे ही तो सिद्ध किया जा सकता है, अर्थात् पदार्थ ज्यों बराबर चल रहा है ऐसा ज्ञान देने तब तो पदार्थोंकी नित्यता सिद्ध हो लेकिन अनुवृत्ताकार ज्ञान तो असिद्ध है क्योंकि बाधित होनेसे । शणिकवादो लोग समानताको भ्रम समझते हैं । कैसे बीजों सब एक एक हैं, वे मिली भई नहीं हैं, अब उन एक एक बीजोंमें भिन्नभिन्न बीजोंमे जो एकत्वका बोध किया जाता है, वह वही है इस तरहका जो ज्ञान किया जा रहा है वह भ्रम है, वास्तविक नहीं है । ऐसा शणिकवादका सिद्धान्त है । और उसके अनुसार वे शणिकवादी कह रहे हैं कि अनुवृत्ताकार ज्ञान असिद्ध है क्योंकि वे बाधित हो जाते हैं । अब उक्त शकाका समाधान करते हैं कि ऐसी शका मिथ्या है क्योंकि शकाकार लोग अनुवृत्ताकार ज्ञानका वाचक विशेष प्रतिभासको मानते हैं, अर्थात् पदार्थोंमें जो भिन्नताका प्रतिभास होता है उस प्रतिभाससे अनुवृत्ताकार, सामान्य ज्ञान, समानताका बोध बाधित होता है, ऐसा कहते हैं, लेकिन विशेषका प्रतिभास अनुवृत्ताकारके ज्ञानका वाचक नहीं है, विशेषका भी प्रतिभास हो रहा है और समानताका भी प्रतिभास हो रहा है । दोनों बातें अलग-अलग हैं । उसमें यह नहीं कहा जा सकता कि अनुवृत्ताकार ज्ञान होनेसे विशेष प्रतिभास असत्य है या भेद प्रतिभास होनेसे अनुवृत्त ज्ञान असत्य है । क्यों यह नहीं कहा जा सकता यो कि पदार्थका किसी भी रूपमे प्रतिभास हो रहा है । अन्यथा शकाकार यह बतलाये कि यह जो विशेष प्रतिभास है जिसे अनुवृत्ताकारका वाचक बताया जा रहा है सो अनुवृत्ताकारके ज्ञान लेनेपर अर्थात् जाने हुए अनुवृत्ताकारका विशेष प्रतिभास वाचक है या अज्ञात अनुवृत्ताकारका विशेष प्रतिभास वाचक है ? विशेष प्रतिभासका अर्थ है ये इससे जुदा हैं, ये भिन्न हैं, ये न्यारे-न्यारे हैं इस तरहके प्रतिभासको कहते हैं विशेष प्रतिभास । और, यह वही है, यह उसके ही समान है, यह एकस्वरूप है, इस तरहके एकत्वके प्रतिभासका नाम है अनुवृत्त प्रतिभास । तो उसमें यह बतलावो कि जाने हुए अनुवृत्त प्रतिभासमे विशेष प्रतिभास बाधा देता है या न जाने हुए अनुवृत्त प्रतिभासमे विशेष प्रतिभास बाधा देता है । यदि कहो कि जाने हुए अनुवृत्ताकारमे विशेष प्रतिभास बाधा देता है तो यह बतलावो कि अब यहाँ तक बात होगई सामने अनुवृत्त प्रतिभास और विशेष प्रतिभास जाने गए दोनोंके दोनों । अब इन दो प्रतिभासोंमें हम विशेष प्रतिभाषकी बात पूछ रहे हैं । क्या यह विशेष प्रतिभास अनुवृत्तप्रतिभासात्मक है या अनुवृत्त्य प्रतिभास

से जुदा है ? यदि कहो कि विशेष प्रतिभास अनुवृत्त प्रतिभासमय है तो जब तुम अनुवृत्त प्रतिभासको मिथ्या बता रहे हो तो विशेष प्रतिभास भी मिथ्या हो जायगा, क्योंकि अब विशेष प्रतिभासका तुमने अनुवृत्त प्रतिभासात्मक माना है । फिर यह मिथ्या प्रतिभास अनुवृत्त प्रतिभासको कैसे बाधक होगा ? यदि कहो कि अनुवृत्त ज्ञान से विशेष प्रतिभास वाला ज्ञान जुदा है अर्थात् यह वही है इस प्रकारका होने वाला अनुवृत्त ज्ञान और यह ये नहीं हैं, बिल्कुल न्यारे न्यारे हैं । ये सब इस तरहका ज्ञान करने वाले विशेष प्रतिभास हैं । ये दोनों परस्परमें भिन्न हैं । अनुवृत्तज्ञान और विशेष ज्ञान ये दोनों जुदे हैं तो अनुवृत्ताकार प्रतिभासके बिना विशेष प्रतिभासका सचेदन नहीं हो सकता तब विशेष प्रतिभास अनुवृत्त प्रत्ययका कैसे बाधक होगा ? अथवा जब ये दोनों भिन्न भिन्न हैं तो एक दूसरेके बाधक कैसे होंगे, हिमालय पर्वत क्या विन्ध्याचल पर्वतका बाधक है ? अरे जो अत्यन्त न्यारी न्यारी चीजे हों वे एक दूसरेकी बाधक कैसे हो सकती हैं ? और फिर अनुवृत्त प्रतिभासके बिना विशेष प्रतिभास नहीं बन सकता । क्योंकि सामान्यका कोई सकल्प हो, भीतरमें कुछ कल्पना हो तब तो उसका प्रतिपक्षी जो विशेष है वह सम्पर्क पायगा । तो अनुवृत्ताकारका ज्ञान न होने पर विशेष प्रतिभास ही सम्भव नहीं है । फिर विशेष प्रतिभास अनुवृत्त प्रत्ययका बाधक कहना कैसे युक्त हो सकता है ? इससे यह बात निर्णयमें लेना चाहिए कि पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है ।

पदार्थकी स्वयं सामान्यविशेषात्मकता—यह स्वयंकी स्वयंमें सामान्य विशेषात्मकताकी बात कही जा रही है । अनेक पदार्थोंमें समानताकी बात नहीं कही जा रही है । पदार्थ द्रव्यरूपसे सदा अपने आपमें रहते हैं और परिणतिके रूपसे पदार्थ जिस कालमें जिस रूपसे परिणमता है उस परिणमनरूप उस ही कालमें रहता है । तो पर्यायदृष्टिसे तो पदार्थमें भेद और विशेष भिन्न होता है और द्रव्यदृष्टिसे पदार्थमें अभेद और नित्यता सिद्ध होती है । तो नित्यानित्यात्मक पदार्थका कारण है द्रव्यत्व और पर्याय द्रव्यपर्यायात्मक है । न केवल पर्याय पर्याय ही पदार्थ है और न केवल पर्याय शून्य ही कुछ द्रव्य हो सकता है । पदार्थोंकी यह नित्यानित्यात्मकता प्रत्यक्षसे भी सिद्ध है, युक्तिमें भी सिद्ध है । जैसे वह एक जीव है इस जीवमें जीवत्व जीवका सत्त्व अनादि अनन्त है, उस अनन्त सत्त्व जीवकी प्रतिसमयमें व्यक्तरूप बनता जा रहा है उस व्यक्तरूपको पर्याय कहते हैं । जैसे कोई अगुली टेढ़ी सीधी हो रही है तो टेढ़ी सीधी दोनों दशाओंमें रहने वाली अगुली तो एक ही है । तो फिर कैसे कहा जायगा कि अब टेढ़ी भिटकर सीधी हुई है । तो यो समस्त पदार्थोंमें नित्यता भी है और अनित्यता भी है । और नित्यताका साधन ऊर्द्धता सामान्य है और अनित्यताका साधन ऊर्द्धता विशेष है । तो ऊर्द्धतासामान्यकी दृष्टिसे पदार्थमें अनुवृत्ताकारका ज्ञान होता है और उस अनुवृत्ताकार ज्ञानकी उपलब्धि होनेसे पदार्थ नित्य है इस बातकी प्रबल पुष्टि हो जाती है । हा उसमें विशेष धर्म भी है और साधारण धर्म भी

है। पर विशेष धर्म सामान्यका वाचक हो, सामान्य फिर विशेषका वाचक हो ऐसी बात नहीं है। पदार्थ स्वयं सामान्य विशेषात्मक होता है।

प्रत्यक्षसे पदार्थ क्षणिकत्वकी व्यवस्थाका अभाव—शकाशान्ने यह कहा या कि पदार्थोंमें जो अनुवृत्तिका ज्ञान होता है वह विशेषज्ञानके द्वारा व चित्त हो जाता है, अर्थात् किसी भी पदार्थमें यह वही है, यह वही है ऐसा जो एकत्वका ज्ञान होता है वह तो भ्रम है और प्रतिक्षणमें जो स्वतन्त्रता है उसका जो अनुभव है वह परमार्थ है। तो पदार्थमें एकत्वका ज्ञान विशेष प्रतिभाससे बाधित होता है। इस सम्बन्धमें शकाकारसे यह कहा जा रहा है कि वाचक प्रमाण तो उस हीको कहते हैं ना जो विपरीत अर्थकी व्यवस्था करे। जैसा कुछ समझा है हमने किसी वस्तुके बारेमें उनमें विपरीत अर्थकी जो व्यवस्था बताये ऐसे ज्ञानको वाचक ज्ञान कहेंगे। जैसे कि पहिले जाना रस्सीको सर्प। अब सर्पके ज्ञानसे विपरीत ज्ञान है रस्सीका ज्ञान तो रस्सीक ज्ञानकी व्यवस्था करे प्रमाण। तो जिस प्रमाणसे यह दृढ़ बात बन जाय कि यह रस्सी ही है तो उस ज्ञानको वाचक ज्ञान कहेंगे। अर्थात् पहिले जो सर्प भ्रमका वाच या वह बाधित हो जाता है इसी प्रकार यहाँ हम लोग समझ रहे हैं कि पदार्थ नित्य है वही रह रहा है” तो इससे विपरीत अर्थ अर्थात् एक ही क्षण रहता है पदार्थ दूसरी क्षण नहीं रहता है इसकी कोई व्यवस्था बनाये ऐसा ज्ञान ही वाचक बन सकता है। तो ऐसा वाचक ज्ञान आपके यहाँ कीन हो सकता है? क्षणिकवादमें केवल दो ही ज्ञान माने हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान। प्रतिक्षण विनाशिक पदार्थकी व्यवस्था करनेके रूपसे माना गया प्रत्यक्ष ज्ञान क्या पदार्थोंके अनुवृत्ताकार प्रत्यक्षका वाचक है अथवा अनुमान ज्ञान अनुवृत्त प्रत्यक्षका वाचक है। पदार्थमें यह वही है इस प्रकारका जो अन्वयी ज्ञान है उसे अनुवृत्त प्रत्यक्ष कहते हैं प्रत्यक्ष और अनुमान इन दो प्रमाणोंके अतिरिक्त अन्य तो आगम अथवा सृष्टि आदिक कोई प्रमाण नहीं माने गए क्षणिक वादमें। तो इन दो विकल्पोमेंसे प्रत्यक्ष ज्ञानसे विपरीत अर्थका व्यवस्थापक नहीं कह सकते क्योंकि प्रत्यक्ष के द्वारा प्रतिक्षण नष्ट हो ऐसा पदार्थ प्रतिभासमें नहीं आता। किसीको भी प्रतिक्षण नष्ट हो रहे ऐसी भ्रुवाकी धारण करने वाल पदार्थ प्रत्यक्षमें नहीं प्रतिभासित होते हैं किन्तु प्रायः सभीके इस ही रूपसे पदार्थ ज्ञानमें आ रहे हैं कि यह स्थिर है। स्थूल है और साधारण रूप है। अन्य प्रकारका प्रतिभास अन्य प्रकारके पदार्थोंकी व्यवस्था करने वाला नहीं बन सकता। पदार्थोंके सम्बन्धमें प्रतिभास तो हो रहा है ऐसा कि यह स्थिर है, स्थूल है और साधारण है, सामान्यरूप है, जो या सो भव है, इस तरह का तो हो रहा है प्रतिभास प्रत्यक्ष और उससे व्यवस्था बनायें प्रतिक्षण नष्ट होनेवाले वाले पदार्थकी, तो यह नहीं हो सकता। यदि कुछ प्रतिभास हो और कुछ अर्थका ज्ञान किया जाय ऐसी अटपट वृत्ति हो तो बड़ी आपत्तिया आयेगी। हम कपड़ेका तो ज्ञान करे और घड़ेकी व्यवस्था उससे बन जाय यह कैसे हो सकता है?

क्षणक्षयवादमे भेदवादके आधारपर द्रव्य क्षेत्र काल भाव चारोके भेद का सिद्धान्त—क्षणिकवाद भेदवादके सिद्धान्तपर आधारित है। याने सर्वप्रकारसे भेद करना चाहिए। पदार्थोंका द्रव्य भेद अर्थात् निरक्ष द्रव्यको पदार्थ माना तभी तो एक एक अणु ही क्षणिकसिद्धान्तमे पदार्थ है। उन अणुओंका स्क्व होना मेल होता, यह सब कोरा भ्रम है। स्वप्नवत् बताया गया है। क्षेत्र भेद प्रदेश क्षण प्रत्येक अर्थ एक प्रदेशो ही होता है। कोई भी अर्थ दो प्रदेशोको नहीं घेरता क्षणिकवाद सिद्धान्त मे और तभी जो कुछ ये पिण्डरूप लजर आ रहे हैं ये पदार्थ नहीं हैं किन्तु हमें रूप क्षण, रसक्षण, गन्धक्षण स्पर्श क्षण ये हैं पदार्थ। कहीं रूप, रस, गन्ध स्पर्श वाला पिण्डात्मक पदार्थ नहीं हुआ करता, पदार्थ निरक्ष होता है। इसी प्रकार काल भेदमे एक समयमे जो भी हो, वस वह पदार्थ है अगले समयमे वह पदार्थ नहीं है, कोई नया ही सत् उत्पन्न हुआ है। इसी प्रकार भावभेदमे भी शक्ति समूह रूप पदार्थ नहीं है किन्तु निरक्ष निरन्वय निरवयव जो कुछ भी भाव हैं तन्मात्र पदार्थ हैं। इस तरह द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव इन चारका भेद न करके इन चारों की दृष्टिसे निरक्ष पदार्थ माने गये हैं लेकिन उनमे प्रसिद्धि है कालभेदकी। पदार्थ क्षणिक हैं। यहा ऊढता सामान्यका विरोधी सिद्धान्त क्षणिकवाद है। इसलिये उन चार भेदोमेसे कालभेदकी दृष्टिसे पूर्वपक्षमें क्षणिकवादकी बात लायी गई है।

नित्यत्वैकान्तमे द्रव्य क्षेत्र काल भाव इन चारोमे अभेदका सिद्धान्त—जैसे भेदवादियोने द्रव्य क्षेत्र, काल, भाव इन चारोमे अभेद किया है। ऐसे ही नित्यत्ववादियोने इन चारोमें अभेद किया है। द्रव्यका अभेद अर्थात् जितने समस्त विश्व हैं वे समस्त विश्व हैं वे समस्त एक ब्रह्म रूप हैं। यह हुआ द्रव्यका अभेद। अलग अलग कुछ द्रव्य ही नहीं। सारी उस ब्रह्मकी तरंग है। है सब कुछ एक ब्रह्मरूप जो यह हुआ द्रव्यका अभेद। क्षेत्रका अभेद वे सब एक हैं, सर्वव्यापक हैं यो मानकर वहां ग्यारा क्षेत्र निरखनेका अवकाश ही नहीं रहने दिया। कालका अभेद पदार्थ है, उनमे भूत भविष्यकी कोई योजना नहीं है। वह तो अपरिणामी तत्त्व है। उस ब्रह्म का कोई परिणामन हो नहीं है। जिससे कोई अतीत अवस्था जयवा भविष्यत अवस्था बताया जा सके। इस तरह कालमे भी वह ब्रह्म अद्वैत अभेद है इसी प्रकार भावमे भी अभेद हैं। सर्व कुछ एक सत् वही मात्र एक शक्ति है। इस तरह सर्वथा नित्यवादियोने इन चारमे अभेद माना है। सभी प्रकारके दार्शनिकोंके मतव्योकी यदि समीक्षा की जाय तो सबका आधार यह चतुष्टय पड़ता है—द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव। इस ही चतुष्टयके भेदमे जहा कहीं कोई भ्रम हो, भूल हो कि एकात्म हो जाता है। शकाकारके द्वारा बाधक प्रमाणकी चर्चा बलाई गई थी कि जो अनुदत्त ज्ञान होता है उस ज्ञानका बाधक विशेष प्रतिभास है। तो विशेष प्रतिभास बाधक तब बने जब विपरीत अर्थकी व्यवस्था करने वाला हो। वह क्या प्रत्यक्ष है, अथवा अनुमान ? प्रत्यक्षसे तो स्थिर स्थूल, साधारण रूपसे विपरीत अर्थान् अस्थिर

निरक्ष और भेद अभेद मात्र पदार्थकी सिद्धि नहीं होती । क्षणिकवादमें पदार्थकी स्थिर नहीं माना क्योंकि वह फिर त्रिकालव्यापी बन बैठेगा, क्षणिकताके खिलाफ जायगा । इसी तरह क्षणिकवादमें स्थूल पदार्थ नहीं माना । भ्रूट, चीकी, शरीर आदिक जो कुछ भी दिख रहे हैं वे सब अप्रजाल हैं । अन्य पदार्थ हैं ही नहीं क्योंकि क्षेत्रसे, निरक्षको ही पदार्थ माना गया है और स्थूल बहुतसे प्रदेशोंमें व्यापकर रहेगे, तभी तो स्थूल कहलायेंगे, पर बहुप्रदेशता पदार्थमें मानी गई है नहीं, इस कारण स्थूल कुछ नहीं है । इसी तरह साधारणरूप भी कुछ नहीं है । साधारणरूपका अर्थ यह है कि एक साथ वर्तमान अनेक व्यक्तियोंमें धर्मकी सदृशता देखकर उनमें सदृशता का बोध करना यह भी क्षणिकवादमें नहीं माना है । लेकिन प्रत्यक्षसे तो सब कुछ स्थिर स्थूल और साधारणरूप पदार्थ विदित ह' रहा है इस कारण प्रत्यक्ष विपरीत धर्मकी व्यवस्था करने वाला नहीं हो सकता, जिससे कि अनुवृत्त ज्ञानमें बाधा भाये ।

स्थिर स्थूल साधारणरूपके प्रतिभासको भ्रान्त कहनेकी शका - जब शकाकार कहता है कि पदार्थ स्थिर स्थूल साधारण रूपका प्रतिभास हो रहा है तो भी यह तो सदृश नवीन नवीन पदार्थोंकी उत्पत्ति जो हो रही है उसमें भ्रम हो गया है एकताका । हैं वे सब क्षणिक किन्तु सब समान—समान उत्पन्न हो रहे हैं तो उनमें एकत्वका भ्रम बन गया है और जैसे कि पदार्थका वास्तविक अनुभव हो जाता है पदार्थके वर्तमान कालमें उस तरहका निश्चय नहीं हो पा रहा । इसी कारणसे ये पदार्थ स्थिर हैं, स्थूल हैं साधारण हैं, इस प्रकारसे भ्रान्त निर्णय होता है लोगोको वास्तविकता तो यह है कि जब जो पदार्थ उत्पन्न हुआ उस ही समयमें ज्ञानक्षणका अनुभव हो जाता है । ज्ञानक्षणका ही नाम लोगोने आत्मा रखा है । जो एक समयका ज्ञानात्मक पदार्थ है उसे ज्ञान क्षणमें पदार्थका जो अनुभव होता है परमार्थ सूत तो वह है लेकिन वह वस्तुत्व नहीं हो पाता । और वासनाकी बजहसे सविस्तर ज्ञानमें पदार्थ स्थिर लगने लगता है । तो स्थिर स्थूल देखना यह भ्रम है और प्रतिकूल पदार्थ विनोद्योक्त है । क्षणिक है यह बात परमार्थकी है ।

प्रत्यक्षप्रतीत स्थिर स्थूल साधारणरूपको भ्रान्त माननेको शकाका निराकरण—उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह कहना सुझारा ठीक नहीं है क्योंकि जिसकी इन्द्रिया निर्मल हैं, जिसकी इन्द्रिया अपहृत नहीं हुई हैं, इन्द्रियमें कीड़े दोष नहीं हैं, ऐसे निर्मल इन्द्रिय वाले पुरुषको यदि मन्थ प्रकारसे पदार्थके निश्चयकी कल्पना करा दो जाय, निर्दोष इन्द्रिय वाला पुरुष जिसे जो कुछ जान रहा है वह भ्रम है, यदि ऐसी बात ली जाय तो कभी भी अनियत धर्मकी व्यवस्था नहीं हो सकती । फिर तो जो कोई जो कुछ कहेगा उसको ही भ्रम कह देंगे, फिर किसी पदार्थकी व्यवस्था ही न हो सकेगी । फिर तो नील क्षण अनुभव हो रहा है उस कालमें पीत कृष्ण, श्वेत आदिक किसीके निश्चयकी उत्पत्तिकी कल्पना कर डालो । क्योंकि निर्दोष

इन्द्रिय वाले पुरुषको जो कुछ भी ज्ञान हो रहा है उसे आप भ्रम बता देते हैं तो जब नील क्षणका अनुभव हो रहा है तब उससे पीत पदार्थका ज्ञान कर बैठो । यो तो फिर किसी भी प्रतिनियत अर्थकी व्यवस्था नहीं बन सकती है । और फिर यह कहना भी प्रतिनियत अर्थकी व्यवस्था नहीं बन सकती है । और फिर यह कहना भी तुम्हारा व्यर्थ हो जायगा कि जिन ही पदार्थमें बुद्धिको उत्पन्न करे उस ही पदार्थमें इसकी प्रमाणता होती है । क्षणिकवादमें ज्ञानकी व्यवस्था यह मानी गई है कि जिस पदार्थ से जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह ज्ञान उस पदार्थको जानता है और उस ज्ञानसे उस पदार्थके विषयमें प्रमाणता आती है । तो यो कल्पित भी प्रतिनियत अर्थकी व्यवस्था नहीं बन सकती । यद्यपि ऐसा नहीं है कि ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न हो और फिर उस पदार्थकी व्यवस्था मानी जाय, लेकिन थोड़ी देरको तुम्हारा ही सिद्धान्त मान लें तो इस प्रसंगमें जो क्षणिकवाद यह कह गया कि जो कुछ ये स्थिर स्थूल सदृश दिख रहे हैं वे सब धोखा हैं । तो जब जो स्पष्ट नजर आ रहा है उस प्रतिभाससे निश्चय कर बैठें कि पदार्थ अस्थिर है, निरक्ष है और पदार्थ अतीत भिन्न है तो प्रतिभासमें आये कुछ निश्चय करायें आप कुछ, तो इसका अर्थ यह होगा, उसमें आपत्ति यह आयगी कि प्रतिभास तो होवे नीलक्षणका और निश्चय बन जायगा पीत आदिकका । फिर यह भी बात न रह सकेगी जो सिद्धान्तमें बता रहे हो कि जिस पदार्थसे जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह ज्ञान उस पदार्थके सम्बन्धमें प्रमाणता स्वीकार करता है, क्योंकि अब तो ज्ञानकी अटपट व्यवस्थायें बनीं । इसी कारण प्रत्यक्षसे जो कुछ प्रतीत हो रहा है कि ये समस्त पदार्थ स्थिर हैं । फिर उसके विरुद्ध कल्पना करनेमें क्या विवेक है ? स्पष्ट प्रतिभास हो रहा है ये पदार्थ स्थूल हैं और उनका व्यवहार भी कर रहे हैं, उनका उपयोग भी करते हैं तिसपर भी एक निरक्षकी कल्पना और निश्चय करायें तो यह क्या विवेक है ? जिन जीवोंको देखकर सदृशताका ज्ञान होता है तो क्या उन जीवोंमें भी तुम अनिमित्तताका ज्ञान अथवा निश्चय कर लोगे ? प्रत्यक्षसे तो स्थिर स्थूल पदार्थ विदित होते हैं अतः प्रत्यक्षको आप अनुवृत्त ज्ञानका वाचक नहीं कर सकते । यह जो ज्ञान हो रहा है । यह वही मनुष्य है, यह मेरा पिता है, यह मेरा पुत्र है, जन्मसे जब तक जीवित हैं, अब तक जो एक निश्चय बन रहो है या वस्तुके स्वरूपमें क्या यह व्यवस्था अथवा निश्चय गलत है । तो अनुवृत्ताकार प्रत्यक्षसे ऊर्ध्वना सामान्यकी सिद्धि होती है जिस सामान्यसे सन्मय पदार्थ हुमा करता है । इस तरह पदार्थ ही प्रमाणका विषय हुमा करता है ।

प्रत्यक्ष ज्ञानमें क्षणिकत्वग्राहकताका अभाव—ऊर्ध्वता सामान्यके विरोधमें क्षणिकवादीका यह कहना था कि जो पदार्थ स्थिर स्थूल और सदृश नजर आ रहे हैं वे सब भ्रान्त ज्ञान हैं । इसपर यह उत्तर दिया गया था कि जिसकी इन्द्रियां निर्मल हैं ऐसा पुरुष जब इन पदार्थोंको स्थिर स्थूल सदृश देख रहा है और इस ज्ञानको तुम मिथ्या कहते हो तो तुम्हारे इस ज्ञानसे प्रतिनियत पदार्थकी व्यवस्था नहीं बन सकती । इससे

यह बात माननी चाहिए कि जिस प्रकारके पदार्थको निश्चय करने वाला ज्ञान है उसी प्रकारके धर्मको अनुभव ग्रहण करता है अर्थात् प्रत्यक्षसे उस ही प्रकारका ज्ञान मानना चाहिए। जैसे पदार्थका निश्चय किया जा रहा है, शकाकार कहता है कि पदार्थ तो प्रतिक्षण विनाशीक है और प्रतिक्षण विनाशीक पदार्थकी सामर्थ्यसे उत्पन्न हुआ जो प्रत्यक्ष है उस प्रत्यक्षको पदार्थका यह रूप ही अनुकरण करना चाहिये अर्थात् पदार्थ जैसा है वैसा जानना चाहिए। शकाकारका भाव यह है कि पदार्थ तो है प्रतिक्षण विनाशीक और ज्ञान उत्पन्न हुआ करता है पदार्थसे तो प्रतिक्षण विनाशीक पदार्थसे उत्पन्न प्रत्यक्ष ज्ञान विनाशीक पदार्थको ही जानेगा। इसका समाधान स्पष्ट है कि ऐसा कहनेमें हस्तरैराश्रय दोष आता है। जब पदार्थोंको क्षणक्षयी सिद्ध कर नो तब तो यह कहना बनेगा कि उन क्षणक्षयी पदार्थोंकी सामर्थ्यका अविनाभावी प्रत्यक्ष प्रमाणमें क्षणक्षयीरूपका अनुकरण करते और जब पदार्थकी सामर्थ्यके वत्तसे उत्पन्न हुए प्रत्यक्षने पदार्थके क्षणक्षयी रूपका अनुकरण बन जाय तब पदार्थोंका क्षणिकपणा सिद्ध होगा। यह तो परस्पर आश्रयकी बात हुई। स्पष्ट तो प्रतिभास होता है कि यह पदार्थ देखा अनेक वर्षोंने है और इनने आकारमें है स्थूल है और अनेक पदार्थोंमें यह समानता पायी जा रही है ऐसा जो प्रत्यक्षसे स्पष्ट बोध हो रहा वह बात नहीं कहा जा सकता। इस तरह प्रत्यक्षसे तो पदार्थकी अक्षणिकताका ग्रहण हुआ।

प्रत्यक्षाधिगत अविनाभावके आश्रय विना अनुमानकी असिद्धि होनेसे क्षणिकत्वके अनुमानकी असिद्धि — यदि कहो कि अनुमान प्रमाण पदार्थोंकी क्षणिकता ग्रहण कर लेगा तो पदार्थोंकी क्षणिकताके लिए वो भी हेतु दोगे, कैसा भी अनुमान बनाओगे, उस अनुमानमें इनकी बात अवश्य होनी चाहिये कि साध्य और साधनका अविनाभाव प्रत्यक्षसे समझा गया हो, क्योंकि साधनके अविनाभावको प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति न होनेपर अनुमानकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती। जैसे इन पर्वतमें अग्नि है धूम होनेसे। यह अनुमान तब ही बन पाता है जब धूम साधनकी प्रत्यक्षसे जानकारी है। प्रत्यक्षने जाने गए अविनाभावका आश्रय करके ही हेतुका पक्षमें रहना नमका जाता है। जब तक हेतु प्रत्यक्ष पूर्ण सिद्ध न-हो तब तक हेतुका पक्षमें जाना कैसे युक्त हो सकता है? और प्रत्यक्षसे जो विषय नहीं होता उससे अनुमानकी प्रवृत्ति नहीं होती। हेतु प्रत्यक्षसिद्ध हो, अनुभवसिद्ध हो तब तो अनुमान की प्रवृत्ति होती है। तो कुछ भी अनुमान न बनावेंगे आप पदार्थोंको क्षणिक सिद्ध करनेमें तो उसमें सर्वप्रथम यह आपत्ति आयगी कि पहिले साध्यसाधनका अविनाभाव तो सिद्ध कर लो। वह सिद्ध होता नहीं, इस कारण क्षणिकत्वको ग्रहण करने वाला कोई अनुमान नहीं हो सकता।

क्षणिकत्वसाधन हेतुमें स्वप्नावहेतुता का कार्यहेतुताकी असिद्धि — जैसे अनुमान बनाया क्षणिकत्वसाधनमें कि सर्वप्रथम आश्रय है, १३ श्लो० ७० प्र

यह बात माननी चाहिए कि जिस प्रकारके पदार्थको निश्चय करने वाला ज्ञान है, प्रकारके भयको अनुभव ग्रहण करता है अर्थात् प्रत्यक्षसे उस ही प्रकारका ज्ञान भाव चाहिए। जैसे पदार्थका निश्चय किया जा रहा है, शकाकार कहता है कि पदार्थ प्रतिसाध विनाशिक है और प्रतिसाध विनाशिक पदार्थकी सामर्थ्यसे उत्पन्न हुआ प्रत्यक्ष है उस प्रत्यक्षको पदार्थको यह रूप ही अनुकरण करना चाहिये अर्थात् पर जैसा है वैसा जानना चाहिए। शकाकारका भाव यह है कि पदार्थ तो है प्रतिसाध विनाशिक और ज्ञान उत्पन्न हुआ करता है पदार्थसे तो प्रतिसाध विनाशिक पदार्थ उत्पन्न प्रत्यक्ष ज्ञान विनाशिक पदार्थको ही जानेगा। इसका समाधान स्पष्ट है। ऐसा कहनेमें इतरेतराशय दोष आता है। जब पदार्थोंको क्षणिकयी सिद्ध कर नो तो यह कहना बनेगा कि उन क्षणिकयी पदार्थोंकी सामर्थ्यका अविनाभावो प्रत्य प्रमाणमें क्षणिकयीरूपका अनुकरण करने और जब पदार्थकी सामर्थ्य वलसे उत्पन्न हुए प्रत्यक्षमें पदार्थके क्षणिकयी रूपका अनुकरण बन जाय तब पदार्थोंका क्षणिकयन सिद्ध होगा। यह तो परस्पर आशयकी बात हुई। स्पष्ट तो प्रतिभास होता है कि य पदार्थ देखा अनेक वर्षों है और इनने आकारमें है स्थूल है और अनेक पदार्थोंमें या समानता पायी जा रही है ऐसा जो प्रत्यक्षसे स्पष्ट बोध हो रहा वह बात नहीं कह जा सकता। इस तरह प्रत्यक्षसे तो पदार्थकी अक्षणिकताका ग्रहण हुआ।

प्रत्यक्षाधिगत अविनाभावके आशय विना अनुमानकी असिद्धि होनेसे क्षणिकत्वके अनुमानकी असिद्धि — यदि कहो कि अनुमान प्रमाण पदार्थोंकी क्षणिकता प्रमाण कर लेगा तो पदार्थोंकी क्षणिकताके लिए तो भी हेतु दोगे, कैसा भी अनुमान बनाओगे, उस अनुमानमें इनकी बात अवश्य होनी चाहिये कि साध्य और साधनका अविनाभाव प्रत्यक्षसे समझा गया है, क्योंकि साधनके अविनाभावको प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति न होनेपर अनुमानकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती। जैसे, इस पर्वतमें अग्नि है धूम हानसे। यह अनुमान तब ही बन पाता है जब धूम साधनकी प्रत्यक्षसे जानकारी है। प्रत्यक्षमें जाने गए अविनाभावका आशय करके ही हेतुका पक्षमें रहना समझा जाता है। अब तक हेतु प्रत्यक्ष पूर्ण सिद्ध न हो तब तक हेतुका पक्षमें बचना कैसे युक्त हो सकता है? और प्रत्यक्षसे जो विषय नहीं होता—उससे अनुमानकी प्रवृत्ति नहीं होती। हेतु प्रत्यक्षसिद्ध हो, अनुभवसिद्ध हो तब तो अनुमानकी प्रवृत्ति होती है। तो कुछ भी अनुमान न बनावेंगे आप पदार्थोंको क्षणिक सिद्ध करनेमें तो उसमें सर्वप्रथम यह आपत्ति आयगी कि पहिले साध्यसाधनका अविनाभाव तो सिद्ध कर लो। वह सिद्ध होता नहीं, इस कारण क्षणिकत्वको ग्रहण करने वाला कोई अनुमान नहीं हो सकता।

क्षणिकत्वके अनुमान हेतुमें स्वभावहेतुता व कार्यहेतुताकी असिद्धि—
जैसे अनुमान बनाया क्षणिकत्वमें कि सब पदार्थ क्षणिक हैं, इसमें दोष है।

वतलावो कि क्षणिकत्वको सिद्ध करनेमें जो यह हेतुका व्यापार बना रहे हो वह हेतु स्वभावहेतु है या कार्यहेतु है ? स्वभावहेतुका व्यापार है क्षणिकत्वकी सिद्धिमें तो यह भी कह नहीं सकती, क्योंकि किसी भी पदार्थका क्षणिक स्वभावरूपसे निश्चय नहीं किया जा सका है क्योंकि क्षणिकत्व प्रत्यक्षके अविषय भूत है । स्वभावहेतु तो उसीमें घटाया जायगा जो प्रत्यक्षसिद्ध हो । जैसे यह वृक्ष है क्योंकि सीसमका पेड़ होनेसे । तो सीसमका व्यवहार वृक्षत्वका व्यवहार जो कुछ भी किया गया, जो भी स्वभाव बताया गया तो जब प्रत्यक्षसे दिख रहा है उस हीमें तो स्वभाव स्थापित किया जाता है किसी भी पदार्थमें आप स्वभाव बतायें । पदार्थ तो जाना हुआ हो तब तो स्वभाव सिद्ध करो । तो जब क्षणिकत्व जाना हुआ हो तब तो उसमें स्वभावकी बात बताओ पर क्षणिकत्व तो प्रत्यक्षके विषयभूत है ही नहीं तो उसमें स्वभाव हेतु की बात नहीं कह सकते । उसका व्यवहार ही नहीं बन सकना ।

अनुमानसे क्षणिकत्वके ग्रहणकी एक माशुका—अब शङ्काकार कहता है कि इस अनुमानसे पदार्थ क्षणिक है यह सिद्ध होगा । जगतके समस्त पदार्थ विनाशोक्त स्वभावमें नियत हैं क्योंकि विनाशक प्रति ये दूसरेकी अपेक्षा नहीं करते । जो जिस बातके लिये दूसरोंकी मीठा नहीं रखता वह उस स्वभावमें नियत हुआ करता है । जैसे किसी कार्यके उत्पन्न होनेमें अन्तिम जो कारण सामग्री है सब कुछ योग जुट कर सारे निमित्त जुटकर जो अन्तिम कारण सामग्री है वह आने कार्यके उत्पन्न करनेमें किसीकी अपेक्षा नहीं रखती । तो ये पदार्थ भी विनाशके लिये किसी दूसरेकी अपेक्षा नहीं रखते इस कारण ये सभी पदार्थ विनाश स्वभावमें नियत हैं । उत्तरमें कहते हैं कि यह कहना भी कथनमात्र है क्योंकि कहीं भी यह नहीं देखा जा रहा कि अन्त्यकी अपेक्षा विना ये दृश्य पदार्थ विनष्ट होते हो ? जैसे डण्डा मुग्धर आदिककी अपेक्षा विना ये घट पट आदिक कहा विनष्ट हो पाते हैं ? किसीने डण्डा मारा । घड़ेको फोड़ दिया । तो घड़ेका विनाश डण्डेकी अपेक्षा रखकर ही तो हुआ । किसी भी अन्त्य प्रकारके अघातकी अपेक्षा रखे विना घटका विनाश तो नहीं हुआ अर्थात् यह कहना कि ये सब पदार्थ विनाशके प्रति दूसरेकी अपेक्षा नहीं रखते, यह हेतु अमिद है ।

विनाशके प्रति अन्यानपेक्षत्व हेतुकी क्षणिकत्व साध्यमें असिद्धि—अब यह वतलावो कि जो यह हेतु दिया है कि विनाशके समयमें अन्त्यकी अपेक्षा नहीं रखते तो अन्यानपेक्षत्वहेतुका क्या यह भाव है कि अन्यानपेक्षत्व मात्र या यह भाव है कि विनाश स्वभाव होनेपर फिर अन्त्यकी अपेक्षा नहीं रखते ? अन्यानपेक्षत्व हेतु में दो विकल्प किए गए । क्या सामान्य अन्यानपेक्षत्व इतना ही अर्थ है याने यह पदार्थ विनाश के प्रति अन्त्यकी अपेक्षा नहीं रखता इतना ही मात्र अर्थ है अथवा अन्यानपेक्षत्वका अर्थ क्या यह किया जा रहा है कि क्षणिक स्वभाव होनेपर फिर यह अन्त्यकी अपेक्षा नहीं रखता । इस कारण पदार्थमें विनाश स्वभाव नित्य सिद्ध किया

जाय । यदि प्रथम पक्ष हूँ मानोगे कि विनाशके प्रति ये पदार्थ किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं रखते उतना ही मान हेतु है तो यव आदिके बीजके माप अनेकान्तिवृत्ता सिद्ध हो जायगी । कैसे ? धानका अकुर उत्पन्न करनेके लिए खेत, पानी, श्रुतु समय आदिक सब साधन जुटा दिए गए पर बोये गए जो तो क्या उससे धानके अकुर उत्पन्न हो सकेंगे ? न उत्पन्न होंगे । तो धान्यके अकुरकी उत्पत्तिके सभी निमित्त जो जुट गए फिर भी धान्यके अकुर पैदा होनेका नियम नहीं बन रहा । तो यह कहना अन्यान्यपेक्षत्वं मान हेतु है जिससे हम पदार्थोंको क्षणिक सिद्ध कर रहे हैं । यह बात सगत न वैदी । यदि कहो कि हम दूसरा अर्थ मानेंगे अर्थात् क्षणिक स्वभाव होनेपर फिर विनाशके प्रति अन्यकी अपेक्षा नहीं रखी जाती है इस कारण पदार्थ विनाश स्वभावमें नियत है । यो क्षणिक स्वभाव होनेपर अन्यान्यपेक्षत्वं हमारा हेतु मानोगे तो भ्रम इस हेतुमें दो अर्थ आ गए । क्षणिकस्वभाव होनेपर एक तो यह और दूसरा अन्यकी अपेक्षा न रखना, इन दो अर्थोंमें क्षणिक स्वभाव होनेपर यह तो हुआ विशेषण और अन्यकी अपेक्षा न रखना यह हुआ विशेष्य । तो इस हेतुमें विशेष्य असिद्ध है, क्योंकि मान भी लें कि क्षणिक स्वभाव है फिर भी विनाशमें अन्यकी अपेक्षा न रखना, यह बात सिद्ध नहीं होती । जैसे कि अन्तिम कारण सामग्री अर्थात् कार्यको उत्पन्न करनेमें जितने कारण जुटाने चाहिएँ जुटाते जुटाते अन्तिम जुटावो । अपने कार्यको उत्पन्न करनेका स्वभाव रख रहा है तो भी जब तक दूसरा क्षण न आया तब तक वह कार्यको उत्पन्न नहीं करती । क्षणिक सिद्धान्तमें भी एक ही क्षणमें कोई कार्यको उत्पन्न नहीं करता । तो देखो सब चीजें जुटी हो फिर भी दूसरा क्षण न आये तो कार्य नहीं कर पाता । कारणको देखो—उस कारणको दूसरे क्षण की अपेक्षा तो करनी पड़ी । अग्निका स्वभाव है दाह उत्पन्न करनेका सो ठीक है पर जब तक करतल या लकड़ी आदिकका संयोग नहीं मिलता तब तक दाह तो नहीं उत्पन्न करती । तो देखो—अग्निकी लकड़ी आदिककी अपेक्षा करनी पड़ी तब दाह उत्पन्न कर सकी । तो यह कहना कि क्षणिक स्वभाव होनेपर फिर अन्यकी अपेक्षा नहीं रखी जाती, इस कारणसे पदार्थ विनाश स्वभावके नियत है यह असिद्ध है, क्योंकि अन्यान्यपेक्षत्वं सिद्ध नहीं होता है । विनाश किसी कारणको पाकर हुआ करता है । और, कुछ कारण न मानो तो इतना तो मानना ही पड़ेगा कि जब दूसरा समय आये तब वह नष्ट होता है । तो कालकी अपेक्षा रखी । अन्य कारणोंकी न सही तो अपेक्षा किए बिना विनाश नहीं होता है । तो इस हेतुमें विशेष्य असिद्ध है । साथ ही इस हेतुमें जो विशेषण है, क्षणिक स्वभाव होनेपर यह विशेषण भी एक देश असिद्ध है । कैसे ? कोई पदार्थ अन्यान्यपेक्ष भी हो और क्षणिक स्वभाव रखे तब तो विशेषण भी सिद्ध कहलायेगा तो जैसे हिरण आदिकके सोंग हैं । उन सोंगोंमें जो सबवट्टे उत्पन्न हो जाती हैं वे क्षणिक स्वभाव तो नहीं रखती । जिवन्मयी भ्रम बनी रहती हैं और वे अन्यान्यपेक्ष हैं । किसी दूसरकी अपेक्षा न रखकर होती हैं ।

यो धन्यान्वपेक्ष्य होकर भी क्षणिक स्वभाव नहीं पाया जा रहा इस कारण विशेषण को असिद्धि हुई तो यह बताना पदार्थोंको क्षणिक क्षण स्वभाव होनेपर अन्यकी अपेक्षा न रखना वह हेतु असिद्ध है ।

उत्पत्तिके अनन्तर ही विनाशकी असिद्धि—और भी सुनो ! मान लो कि अहेतुक ही विनाश है, किसी अन्यके कारण बिना सब पदार्थ नष्ट हो जाते हैं, तो भी इतना तो हर एक कोई देख रहा है कि मुद्गर आदिकके व्यापारके बाद ही घड़े का विनाश होता है । आप हम अपनी अहेतुकताकी वृत्ति डटे रहें, मगर लोगोंको यह सब दिख रहा है कि डडा आदिक मारे गए ना, सब घड़ेका फूटना हुआ तो घड़ेका विनाश उसी समय मानो जब कि डडाकी चोट लगी हो । उससे रहित घटका विनाश ही नहीं मानो । चाहे अहेतुक मानो पर अहेतुक भी विनाश न मानो जब डडा मुद्गर आदिकका व्यापार हो । उत्पत्तिके तुरन्त अनन्तर व्यापार माननेका सिद्धान्त ठीक नहीं बैठता । क्षणिकवादमें उत्पत्तिके तुरन्त ही अनन्तर विनाश माना गया है । यह जो स्पष्ट विदित हो रहा है कि डडा आदिकके व्यापारके अनन्तर ही घटका विनाश हुआ, उससे पहिले न हुआ तो उससे पहिले घड़ेका विनाश होता नहीं दिख रहा है । इससे कभी कभी समय तो लम्बा कर दा, उत्पत्तिके बाद तुरन्त ही नष्ट हो गया ऐसा किसी की दृष्टिमें आती नहीं रहा, तो इतनी स्थिरता तो तुम्हें माननी ही पड़ेगी इस कारण पदार्थ स्थिर हुआ है इनका प्रमाण नहीं किया जा सकता है ।

उत्पत्त्यनन्तर पदार्थका ध्वंस माननेकी शक्यायें व समाधान—शंकाकार कहता है कि घड़े पर डडे आदिकके व्यापारके बाद घड़ेका विनाश पाया जाता है तो इसी कारण डडे आदिकके व्यापारसे पहिले भी घड़ेका विनाश मान लेना चाहिए अर्थात् डडा मारनेपर घड़ेका अभाव देखा गया है तो यह भी मान लेना चाहिए कि डडा लगनेसे पहिले भी घटका अभाव हो जाया करता है । उत्तर देते हैं कि यह तो वेतुकी उतर है । हम तरह तो हम यह भी कह सकेंगे कि डडा आदिकके व्यापारसे पहिले पूर्व क्षणमें घटके अभावकी अनुसन्धि थी, अर्थात् घटका विनाश न था तो डडे आदिक की घाटक बाद भी घटके विनाशका अभाव रह जाय मुद्गर आदिक व्यापारसे पहिले घटेका अभाव तो न था, तो व्यापारके बाद भी घड़ेका अभाव न रहें । जिस प्रकार बरसका रुकने उत्तर दिया था उस ही उगमे यह समाधान किया जा रहा है । शंकाकार जब भी नहीं रह सकता कि अन्तमें तो आधिर पदार्थका क्षय ही देखा जाता है, विनाश ही देखा जाता है, तो आधिम भी विनाश मान लेना चाहिए । यह बात यों नहीं कह सकते कि इस पुक्तिरा सत्तानके साथ अनन्त दीय माना है अर्थात् किसी भी आत्मनो सत्ता अन्तमें नष्ट होती है तो यह नियम तो न बनेगा कि जो चीज अन्तमें नष्ट होती है उसकी आधिम भी नष्ट मान लिया जाय । जैसे दीरुकी सत्ता आधा घटा सक रही है तो अधिर दिया जुनेगा अभाव तो होगा ही । तो क्या कहा जा

सकता कि इस सतानका जब दानमें प्रभाव होता है तो इसके प्रथम ही क्षणमें प्रभाव मान लो । तो यो सतानसे अनैकान्तिक दोष होनेके कारण यह भी नहीं कह सकते कि अन्तमें क्षय हुआ करता है इससे आदिमें ही क्षय मान लो ।

उत्पत्त्यनन्तर क्षणमे पदार्थका ध्वंस सिद्ध करनेमे प्रमाणका अभाव—
अच्छा, अब शङ्काकार यह बताये कि पदार्थकी उत्पत्तिके ही अनन्तर पदार्थकी स्वसी मान लेना यह तुम किस बातसे निश्चित करते हो ? इसको साबित करनेकी तुम्हारे पास क्या युक्ति है ? क्या पदार्थकी उत्पत्तिके बाद पदार्थ तुरन्त ही नष्ट हो जाता है यह क्या इस बातसे निश्चित करते हो कि जैसे भुवगर आदिक साधनके द्वारा घटावि का विनाश होता है तो उसमें यह विकल्प किया जाय कि बटावो घटेका वह विनाश क्या घटेसे भिन्न है या अभिन्न है ? अथवा घटेके द्वारा किए गए घटेका विनाश क्या घटेसे भिन्न है या अभिन्न ? अगर घटेसे भिन्न है तो विनाश ही क्या किया गया ? यदि घटेसे अभिन्न है तो विनाश क्या ? मानने बड़ा ही क्या ? क्योंकि घटेका विनाश प्रसिद्ध माना तो यो भिन्न और अभिन्न रूप विकल्पोंके द्वारा भुवगर आदिकसे घटेका ध्वंस सिद्ध नहीं किया जा सकता इस कारण क्या उदयके ही बाद, पदार्थकी उत्पत्तिके ही बाद पदार्थका नष्ट होना निश्चित करते हो या किसी अन्य प्रमाणसे ? अन्य प्रमाणसे निश्चय करनेकी बात तो असिद्ध है । प्रत्यक्ष अनुमान प्रमाणों के द्वारा यह प्रतीत नहीं होता कि ये पदार्थ उत्पत्तिके बाद ही तुरन्त नष्ट हो गए । यदि कहो कि उन भिन्न अभिन्न विकल्पोंके द्वारा हम यह सिद्ध करेंगे कि भुवगर आदिकके द्वारा घटेका अभाव नहीं किया गया तो इसके उत्तरमें कहते हैं कि ऐसा कहनेपर तो यह सिद्ध हुआ कि घटेका विनाश भुवगर आदिककी अपेक्षा नहीं रख रहा । जिस ही भिन्न अभिन्नके विकल्प करके भुवगरमें घटेका ध्वंस नहीं हुआ यह सिद्ध कर रहे हो तो उससे मात्र इतना ही सिद्ध होगा कि भुवगर आदिककी अपेक्षा रखे बिना ही ध्वंस हो गया । यह तो सिद्ध नहीं होता कि उत्पत्तिके बाद ही पदार्थ नष्ट हो गया । यह निश्चय नहीं बन सकता कि जो अहेतुक हो वह उत्पत्तिके बाद ही हो । अहेतुक मानते हो गुण विनाशकी तो अहेतुक पदार्थकी उत्पत्तिके बाद तुरन्त अहेतुक विनाश हो ही भाग है यह नियमकी बात नहीं कही जाती है । देखो ना अहेतुक हैं घोड़ेके सींग । प्रच्छन्न वसाधो घोड़ेके सींग क्या अहेतुक है ? घोड़ेके सींग भी उत्पन्न होते हैं क्या छिपे हुए हैं ? तो अहेतुक तो न रहा । अहेतुक न रहे इसका ही अर्थ है निहेतुक । तो क्या निहेतुक सींग घोड़ेकी उत्पत्तिके बाद देखा गया ? नहीं तो यह नियम नहीं बन सके कि पदार्थकी उत्पत्तिके बाद तुरन्त उसका अहेतुक विनाश हो ही जाता है ।

पदार्थका उदयानन्तर ध्वंस सिद्ध करनेमे दिये गये अहेतुकत्व हेतुमें असिद्धि—अब शङ्काकार कहता है कि पदार्थका ध्वंस होना अहेतुक है । तबही स्वभावमें ही स्वरूप पक्का हुआ है कि पदार्थका ध्वंस हो जाय । स्वाभावो बोध योऽयं

मानते हैं कि पदार्थमें उत्पाद व्ययका स्वभाव पडा हुआ है, तो इसी तरह सिद्ध हुआ ना कि पदार्थमें स्वस्तादिक होनेको स्वभाव पडा हुआ है और वह स्वभाव अहेतुक है, तो ध्वस होना अहेतुक है इस कारण ध्वस हमेशा हो सकता है मत. ध्वसमें काल आदिककी अपेक्षा नहीं होती। मुद्गर उखा आदिककी भी ध्वसमें अपेक्षा नहीं होती क्योंकि ध्वस है अहेतुक। जैसे पदार्थका व्यय अहेतुक है इस कारण पदार्थकी उत्पत्तिके अनन्तर ही ध्वस हो जाया करता है उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह अहेतुक होनेके कारण ध्वमका यदि सद्भाव मानते हो अर्थात् ध्वस होना धूर्त अहेतुक है इसलिए वह सदा होता रहता है उसमें कालकी या मुद्गर आदिककी अपेक्षा नहीं होती। तो ऐसा माननेपर फिर तो प्रथम क्षणमें ही ध्वस मान लो ना। उत्पत्तिके अनन्तर समय में क्यों ध्वस मानते। जो अनपेक्ष होता है वह अहेतुक होता है, सो वह कभी तो हो और किसी जगह हो यह बात नहीं बन सकती। जो बात अनुपेक्ष है और अहेतुक है वह तो सभी जगह होगी और सदा होगी। ध्वस होना अहेतुक माना है और अनपेक्ष माना है। ध्वस यदि काल मुद्गर आदिक साधनोंकी अपेक्षा नहीं रखता तो वह प्रध्वंस मदाकाल होना चाहिए। यह क्यों हो कि पदार्थकी उत्पत्ति प्रथम क्षणमें होगी उसके बाद द्वितीय क्षणमें पदार्थका ध्वस होगा। प्रथम क्षणमें ही ध्वस हो बैठे। यदि कोई बात कभी हो किसी समय हो, ऐसी प्रकृति रखता है तो उसका अर्थ यह होगा, कि वह सापेक्ष है। जो पर्याय परिणति कभी हो, किसी समय हो तो उसमें यह निश्चय है ना कि यह किसी निमित्तकी अपेक्षा रखता है। जैसे आत्मामें क्रोध, मान, माया, लोभ आदिक किसी प्रकारके विशिष्ट परिणामन कभी कुछ होते हैं, किसी समय कुछ होते हैं किसी सन्नियामने होते हैं तो इसके मायने यह है कि वे क्रोधादिक कषायों परकी अपेक्षा करके होती हैं, आश्रय मिले, कर्मोदय हो तब वे विभावपरिणतियाँ होती हैं। तो यो ही यदि पदार्थका ध्वस पदार्थकी उत्पत्तिके क्षणमें ही नहीं हुआ, पदार्थकी उत्पत्तिके क्षणके बाद द्वितीय क्षणमें हुआ तो इसके मायने हैं कि वह सापेक्ष हो गया और जो सापेक्ष होता है वह सहेतुक हुआ करता है। सापेक्ष बात अहेतुक नहीं हुआ करती क्योंकि सापेक्षता बीजकी व्याप्ति सहेतुकपनेसे है, अहेतुकपनेसे नहीं है।

भावहेतुसे अभाव माननेकी असंगतता—अब शकाकार कहता है कि वाह यदि पदार्थकी उत्पत्तिके समयमें ही जाने प्रथम क्षणमें ही पदार्थका ध्वस मान लिया जाय तो सत्त्व ही सम्भव न रहा। पहिले समयमें पदार्थ उत्पन्न होता है और उस ही पहिले समयमें यदि कह दिया जाय कि पदार्थ नष्ट होता है तो सत्त्व क्या रहा? फिर सत्त्वकी प्रच्युतिका नाम है ध्वस, तो जब सत्त्व ही न हो पाया तो फिर ध्वस क्या हुआ? इस कारणसे यह मानना चाहिए कि पदार्थ ध्वसस्वभावी अपने ही हेतुसे हुआ करता है अर्थात् पदार्थ उत्पन्न होते हैं, पदार्थका सत्त्व बनता है तो उसी पदार्थ की उत्पत्तिके कारणसे ही ध्वस भी हो जाया करता है। उत्तर देते हैं कि यह तो बिना विचारे ही सुन्दर जचता है, पर इसपर विचार किया जाय तो इसकी असंगतता

सिद्ध होती है, क्योंकि यदि उत्पत्तिके, कारणसे ही पदार्थका ध्वस मान लिया जाय, अर्थात् जिस कारणसे पदार्थकी उत्पत्ति होती है उसी कारणसे पदार्थका ध्वस मान लिया जाय तो यह बतलायो कि क्या एक क्षण रहने वाले भावहेतुसे, उत्पत्तिकारणसे सत्ताका विनाश हुआ या कालान्तरमे रहने वाले भावहेतुसे सत्ताका नाश हुआ ? साकारका इस समय यह कथन था कि जिन कारणोंसे पदार्थ उत्पन्न होता है उन्हीं कारणोंसे पदार्थका ध्वस भी होता है तो उसी सम्बन्धमे पूछा जा रहा है कि क्या वे उत्पत्तिके कारण एक ही क्षण रहते हैं जिससे कि ध्वस मानते हो ? यदि कहोगे कि एक क्षण ही रहने वाले भावहेतुसे पदार्थका ध्वस भी हो जाता है तो यह बात प्रसिद्ध है । भावका हेतु उत्पत्तिका कारण या कुछ भी पदार्थ एक क्षण रहा करता है यही बात तो सिद्ध नहीं हो पा रही है । फिर उस उत्पन्न उत्पत्तिके कारणसे पदार्थकी सत्ताका ध्वस कर दिया गया यह कैसे सिद्ध हुआ ? यदि कहो कि वह उत्पत्तिके कारण जिससे पदार्थ उत्पन्न हुआ है, वही पदार्थका ध्वस कर देता है ऐसा वह भावहेतु कालान्तर स्थिर रहता है, क्षणस्थायी नहीं है, उस काल तक रहता है तो इससे सिद्ध हो गया कि कुछ काल तक भी रहने वाली बात है कुछ । पदार्थ है स्थायी ? फिर क्षणिकता तो न रही । इससे यह मानना चाहिए कि पदार्थ जैसे क्षण-क्षणमें नवीन-नवीन पर्यायोंसे उत्पन्न होता है और नष्ट होता है इसी तरह पदार्थमे स्थानित्व भी है । जैसे द्रव्यकी पर्यायें उत्पन्न होती हैं वे द्रव्य कालान्तर स्थायी हुआ करते हैं ।

अपेक्षा दृष्टिसे उत्तरक्षणमे क्षय माननेकी विशेषता—ये क्षणिकवादी ऐसा मान रहे हैं कि जिस कालमे पदार्थ उत्पन्न होता है उस हीके अन्तर द्वितीय समवर्तमे पदार्थका ध्वस हो जाता है । इस बातको यदि स्याद्वादकी रीतिसे देखें तो अयुक्त नहीं कहा जा सकता । जैन शासनमे भी माना गया है कि पदार्थमे प्रति समय पर्यायें उत्पन्न होती हैं और प्रतिप्रसव पूर्व पर्याय विलीन होती हैं और उसमे तो यहा तक भी मत्ता गया है कि एक ही क्षणमे उत्पाद है और उस ही क्षणमे विनाश एक क्षणमें है । नवीन पर्यायकी उत्पत्ति और पूर्व पर्यायका वियोग यो है एक साथ न कि उस ही पर्यायकी उत्पत्ति और उस ही पर्यायका विनाश एक क्षणमे है । और, फिर यह भी बात जानी गई है कि नवीन पर्यायकी ओ उत्पत्ति हुई है उसका दूसरे क्षणमें ही विनाश होना । क्योंकि दूसरे क्षणमे नवीन पर्यायकी उत्पत्ति होगी । तो क्षणिक वादियोंका यह कहना असंगत तो नहीं है लेकिन वे पर्यायको ही द्रव्य मान लेते । पुरा पदार्थ इतना ही है फिर उसकी उत्पत्ति और उसका ध्वस मानना यह असंगत है । द्रव्य है स्थायी और उसमे पर्यायें प्रतिसमय नवीन बनती हैं । पुरानी विघटती हैं ऐसा माननेमे कोई दोष नहीं है ।

भावहेतुसे विनाश माननेपर तीन विकल्पोंमे शंकाका निराकरण—

अब क्षणिकवादियोसे पूछा जा रहा है कि पदार्थोंकी उत्पत्तिमें कारण यदि पदार्थों के विनाशके कारण बनते हैं तो पदार्थोंकी उत्पत्तिका कारण क्या पदार्थोंकी उत्पत्ति से पहिले ही पदार्थोंके अभावको कर देता है या उत्पत्तिके उत्तर कालमें अभाव उत्पन्न करता है अथवा उस ही कालमें पदार्थोंकी उत्पत्तिका कारण पदार्थोंके विनाशको उत्पन्न करता है ? ऐसे ये तीन विकल्प किए । पहिला पक्ष माननेपर याने पदार्थोंकी उत्पत्तिका कारण पदार्थोंकी उत्पत्तिका कारण पदार्थोंकी उत्पत्तिसे पहिले ही उसका अभाव कर देता है तो वह अभाव प्रागभाव रूप रहा, प्रध्वसभाव रूप न रहा । यदि कहो कि भावहेतु ने पदार्थोंकी उत्पत्तिके समयमें अभाव न किया बादमें किया तो पदार्थोंकी उत्पत्तिके समय पदार्थोंका विनाश न करनेके कारण विनाशका कारण भाव हेतु न कहलायेगा क्योंकि जब भावहेतु था जिससे कि भावकी उत्पत्ति हुई उस कालमें तो विनाश माना नहीं, उत्तरकालमें विनाश कह रहे हो तब फिर भाव हेतु अर्थात् पदार्थोंकी उत्पत्तिका कारण उत्तरकालमें होने वाले विनाशका कारण कैसे कहलायेगा और भावकी उत्पत्तिके समयमें जिसके कारणसे भावकी उत्पत्ति हुई उस ही समयमें उस ही कारणसे उस भावका प्रध्वस भी हो ऐसी बात बनती तब तो दोनोंका कारण एक कहा जाता । किन्तु अब तो द्वितीय पक्षमें यह मान रहे हो कि पदार्थोंकी उत्पत्तिके बाद विनाश किया जाता है और कदाचित ऐसी कल्पना करो कि घटकी उत्पत्तिके दूसरे क्षणमें भी तो कुछ बनेगा ना, उस भावका जो हेतु है । वह घटका ध्वस करता है । तो इस तरह उत्तरोत्तर कालमें होने वाले भावोत्पत्तिकी अपेक्षा रखकर यह भी भावका विनाश, घटका विनाश कैसे उत्पत्तिके अनन्तर कहलाया ? यदि तीसरा पक्ष कहोगे अर्थात् पदार्थोंकी उत्पत्तिका कारण उत्पत्तिके ही समयमें पदार्थोंके विनाशको कर देता है तब तो भावकी उत्पत्तिके समान कालमें ही भावका विनाश हो, तो तो अब विनाश और भावकी सत्ता और पदार्थोंका विनाश जब दोनों एक साथ रह गए, दोनोंके एक साथ रहनेमें कोई विरोध न रहा तो फिर पदार्थोंको कभी नष्ट होना चाहिए, क्योंकि पदार्थोंका सत्त्व और पदार्थोंका विनाश जब दोनों साथ बनकर एक ही समय रह सकते हैं तब फिर भावके नष्ट होनेका प्रसंग ही क्या ? और, जो बात सीधी स्पष्ट देख रहे हैं कि दड आदिकके घातके अनन्तर ही घटका विनाश देखा जा रहा तो क्यों नहीं मान लिया जाता कि दड आदिकके घातके कारण घटका विनाश हुआ है । दड आदिकसे व्यापारके बाद घटका प्रध्वस देखा गया इतनेपर भी यदि मुद्गर आदिकके व्यापारके कारण घटका प्रध्वस नहीं माना तब फिर पदार्थोंकी उत्पत्तिके कारणोंके साथ भी पदार्थोंकी उत्पत्तिका अन्यव्यतिरेक नहीं बन सकता है । जब दड चक्र, कुम्हार आदिकके व्यापार होनेपर घटकी उत्पत्ति देखी गयी और उन कारणोंका व्यापार न होनेपर घटकी उपलब्धि न पायी गई तो उससे सिद्ध है ना कि उन कारणोंसे घटकी उत्पत्तिका अन्यव्यतिरेक है । इसी प्रकार मुद्गर आदिक व्यापारोंसे घटका अभाव देखा गया और मुद्गर आदिक व्यापारोंके

अभावमें घटका अभाव न देखा गया तो कैसे न मिट होगा कि दंड आदिके व्यापार का घटके अभावके साथ अन्वयव्यतिरेक है ।

एक कारण द्वारा उत्पादव्यय कहनेका मर्म—इस प्रकरणमें क्षणिकवाद में उसके सिद्धान्तसे घस्तुके उत्पादव्ययका सूक्ष्म स्वरूप सम्झनेमें बड़ा सहयोग मिलता है । बात जो क्षणिकवादियोंने कही वह तब पदार्थकी जो सूदन प्रति क्षण होने वाने उत्पाद व्ययकी सम्झनेमें बहुत सहायक है । अन्तर यह हो गया कि क्षणिकवादी लोग यदि पर्यायिका ही उत्पादव्यय स्वीकार करते तब तो उनकी बात कोई असंगत न थी । उनका यह कहना कि जो उत्पत्तिका कारण है वही विनाशका कारण है । इस समय उनके सिद्धान्तकी भीमाला चल रही है । ता अब देख लीजिए कि उस ही सम्बन्धमें कहीं नवीन पर्यायिका उत्पाद है पूर्व पर्यायिका विनाश है तो देवो—उत्पत्ति और विनाश का कारण एक ही पडा ना । जिस कारणसे नवीन पर्वा की उत्पत्ति हुई उस ही कारणसे तो अनन्तर पूर्व पर्यायिका नाश हुआ । तब भावहेतु अन्वयका ही कारण बन गया । अब इसमें दो बातोंकी भ्रुति करनेपर यह सिद्धांत गलत हो जाना है । एक तो यह माननेपर कि उस ही एक उत्पत्तिके कारण द्वारा उस ही पर्यायिका उत्पत्ति हुई और उस ही पर्यायिका विनाश हुआ यह तो असंगत बात होगी । और एक पक्षय न मानकर समुदा इय अर्थ मान लिया जाय कि उस अर्थकी उत्पत्ति हुई उस अर्थका विनाश हुआ तो यह भी असंगत हो गया, किन्तु उत्पत्तिका कारणभूत पदार्थ नवीन पर्यायिका उत्पाद कर रहा है और पूर्व पर्यायिका व्यय कर रहा है इसमें कोई असंगत बात नहीं है ।

कारणसे भावकी उत्पत्ति बताकर अभावको सहेतुक बतानेका असफल प्रयास—अब शकाकार कहता है कि मुद्गर डडा आदिकका जो व्यापार हुआ तो वह क्षपरियोकी सततिके उत्पन्न करनेमें ही हुआ अर्थात् डडा आदिककी चोटने घटका बिन वा नहीं किन्तु क्षपरियोकी उत्पत्ति इसका समाधान देते हैं कि मुद्गर आदिकके व्यापारने क्षपरियोकी उत्पत्तिकी ता क्या उस समय घट अपने स्वरूपसे अविकृत रहा ? अर्थात् घटके स्वरूपमें कोई बाधा नहीं पहुंचती । क्योंकि त्यों ही घट का स्वरूप बना रहा तो पहिलेकी तरह मुद्गर आदिककी चोट लगनेपर भी घटकी उपलब्धि होती चाहिए । जब यह मान रहे हो कि मुद्गर आदिकके लगनेसे घडा नहीं फूटा, किन्तु क्षपरियाँ उत्पन्न हुई तो क्षपरियाँ उत्पन्न हो जायें और घटका विनाश न हो तो घटका स्वरूप तो ज्योका त्यों रहे । चाहिए, पर कही रहता है ? शकाकार कहता है कि जिस समय मुद्गर आदिकका सन्निधान हुआ मुद्गर आदिक व्यापारके समयमें घडेका स्वय ही अभाव हुआ, मुद्गर आदिक व्यापारके कारण नहीं। हुआ । अभाव तो सहेतुक होना है किन्तु भाव सहेतुक होता है । जो क्षपरियाँ उत्पन्न हुई वह तो सहेतुक हैं । क्षपरियोको तो मुद्गरने उत्पन्न किया लेकिन उस कालमें घडेका

स्वयं अभाव हो गया इस कारण उस समयमें घडेकी उत्पत्तिका प्रसंग नहीं आता । उत्तरमें कहते हैं कि देखिये मुदगर आदिकके व्यापारके समय ही घडेका अभाव पाया गया और उस व्यापारमें पहिले घडेका अभाव नहीं पाया गया, इससे सिद्ध है कि घडेका अभाव मुदगर आदिकके व्यापारका कार्य है । यहाँपर शकाकारकी दृष्टि यह है कि कारण कूट किसी बातको उत्पन्न किया करता है और किसी पदार्थकी उत्पत्ति होनेके समय फिर जो चीज नहीं रहा करती वह स्वयमेव नहीं रहती । तो पूर्वके अभावको उत्तर भाव स्वरूप माननेपर यह बात तो घटित हो जायगी लेकिन अभाव को भाव स्वरूप न माननेपर यह बात घटित नहीं होगी । भाव स्वरूप माननेपर दोनों ही बातें बन गई पूर्ण पर्यायका व्यय उत्तर पर्यायके सद्भावरूप है । तो उस समय यह कठना कि उत्तर क्षणका उत्पाद हुआ उसका ही अर्थ यह बन जाता है कि पूर्व क्षणका विसास हुआ ।

घटक्षणमें क्षणान्तरको उत्पन्न करते रहनेके सम्बन्धमें प्रश्न और उत्तर अब शकाकार कहता है कि घट ही विनाशके कारण रूपसे प्रसिद्ध मुदगर आदिककी अपेक्षा रखकर समान्त क्षणान्तरके उत्पन्न कदमेंमें असमर्थ क्षणान्तरको उत्पन्न करता है अर्थात् घट जिस क्षणमें है वह तो कहलाया घटक्षण और उसके बाद जो दूसरा समय आयगा वह कहलाया क्षणान्तर । तो घटक्षण ही क्षणान्तरको उत्पन्न करता है यह मूल बात कही जा रही है । लेकिन यह क्षणान्तर कैसा है जो घटक्षण के बाद हो अर्थात् दूसरे समयकी पर्याय, वह क्षणान्तर कैसा है कि घटक्षणके समान आनी वृत्ति उत्पन्न करनेमें असमर्थ है अर्थात् दूसरी क्षणमें पहिले क्षणकी बात नहीं है । लेकिन उस दूसरे क्षणकी बातको इस पहिली क्षणमें ही उत्पन्न किया है । तो घटा ही मुदगर आदिककी अपेक्षा करके क्षणान्तरको उत्पन्न करता, नई बातको उत्पन्न करता जो क्षणान्तर पहिली क्षणके समान नहीं है । अर्थात् समान क्षणान्तरकी उत्पत्ति करनेमें असमर्थ है । तो घटक्षण घटक्षणको ही उत्पन्न नहीं करता । जो भी पदार्थ नया बनेगा, (जो पर्याय नई बनेगा) उस क्षणान्तरको उत्पन्न करता है और फिर वही घट उस क्षणान्तरकी अपेक्षा करके अन्य असमर्थ क्षणान्तरको उत्पन्न करता है फिर वह तृतीय क्षणान्तरकी अपेक्षा करके फिर असमर्थ चतुर्थ क्षणान्तरको उत्पन्न करता है । इस तरह घट ही उन क्षणान्तरोंको उत्पन्न करना जा रहा है । कब तक ? जब तक कि घटकी सतति टूट नहीं जाती । जिसमें हम घट है, घट है ऐसा भ्रम किया करते हैं वह सतति जब तक भिन्न नहीं जाती तब तक हाँ कहा रहा है कि यह घटा ही क्षणान्तरको उत्पन्न करता जा रहा है । तो इससे यह सिद्ध हुआ कि मुदगर आदिक के व्यापारमें अभाव नहीं किया । अभाव तो स्वयं हुआ पर उसकी अपेक्षा करके मुदगर आदिक कारणोंकी अपेक्षा करके घट ही क्षणान्तरको उत्पन्न करता है । इस शका के समाधानमें कहते हैं कि जरा यह तो बतलावो कि आपके इस कथनमें जो यह कहा गया कि घटक्षण असमर्थ क्षणान्तरको उत्पन्न करता है । मुदगर आदिककी अपेक्षा

करके तो बताओ तृतीयेर मुदगर आदिकके द्वारा घटदाणकी सामर्थ्यका घात किया गया या नहीं ? यदि कहो कि घटकी सामर्थ्यका घात किया गया है तब फिर अभाव की सहेतुक क्यों कहते हो ? तब तो अभाव सहेतुक हो गया । मुदगर आदिकके कारण ने घटकी सामर्थ्यकी फौज दिया, नष्ट कर दिया तो इसका अर्थ है कि मुदगर आदिक के द्वारा घटका अभाव कर दिया गया, और यदि यह कहो कि मुदगर आदिकके द्वारा घटकी सामर्थ्यका घात कर दिया गया तो मुदगर आदिकके घटके होनेपर घटदाणको उत्पन्न करते रहनेके स्वभावका घात जो हुआ नहीं तब तो समान दाणान्तरकी भी उत्पन्न करना चाहिए अर्थात् घट घटकी ही बनाये रहे क्योंकि अब तो नमय दाणान्तर की उत्पन्न करनेका स्वभाव सिद्ध हो गया । अब मुदगर आदिकके द्वारा घटकी सामर्थ्य का घात नहीं किया गया तब तो घट क्षणिक न रहा, स्थायी हो गया ।

विनाशव्यापार होनेपर हुए अभावसे सुख दुख होनेके कारण अभाव की सहेतुकताकी सिद्धि—घटादिकका अभाव मुदगर आदि किनो कारणसे होता है यह तो मानना ही पड़ेगा क्योंकि देखो किसी पदार्थकी उत्पत्तिसे पहिले उसके सद्भावके अभावका निश्चय है ना । जैसे घड़ा बनता है कुम्हार तो उसे मृत्पिण्डमे घटेके अभावका निश्चय है ना, तभी तो यह घड़ा बनानेका उत्सव करता है । तो घटकी उत्पत्तिसे पहिले घटके सद्भावके अभावका निश्चय होनेपर घट के उत्पादक कारणोंका जोड़ना करना आदिक किया जाता है और जब घट बन गया तो उसके उत्पन्न होनेपर व्यापार समाप्त कर दिया जाता है । घड़ा बननेके बाद फिर कीन हाथ चलाता है, चक्का चलाता है ? अब इसके बाद देखिये कि घड़ा बन गया, घड़ा यदि बुरा लग रहा है । अच्छा नहीं बना तो अनिष्ट हो गया घड़ा और अच्छा बन गया तो इष्ट हो गया । अब अच्छा न लगा तो अनिष्ट हुआ ना । तो उस बनाने वाले या देखने वालेकी इच्छा होती है कि इसको नष्ट कर दिया जाय तो उस घटके विनाशके लिए डण्डा आदिक मारे जाते हैं तो वह नष्ट हो जाता है । तो अनिष्ट घड़ा नष्ट हुआ तो सुख हुआ कि नहीं ? क्योंकि अनिष्ट लग रहा या उससे उसे कुछ वेदना हो रही थी । उसे नष्ट कर दिया तो हुआ उसे सुख । और, जो घड़ा अच्छा था, इष्ट लग रहा था और किसी कारणसे वह गिर पड़े या कोई दूसरा डण्डा मार दे । वह घड़ा फूट जाय तो उससे होता है दुःख । अब देखो—जो सुख और दुःख होते हैं वे सद्भावसे हुए कि अभावसे ? अनिष्ट घड़ेका विनाश होने का दुख हुआ तो विनाश करने वाले कारणोंके व्यापारके बाद अनिष्टके नष्ट होनेपर सुख हुआ और इष्टके नष्ट होनेपर दुःख हुआ ऐसा अनुभव किया जाता है । सो यहा देखो कि उस इष्ट या अनिष्ट घड़ेका सद्भाव, सुख दुःखका कारण नहीं होता इस तरह का किन्तु उनका विनाश हुआ, सुख दुःखका कारण हुआ । इससे सिद्ध है कि घटसे अप्रतिरिक्त अभाव मुदगरके द्वारा किया गया है ऐसा जानना चाहिए ।

घटके अभावकी घटसे अर्थान्तर न माननेपर अभाव (प्रध्वंस) के विषयमे

तीन विकल्प—इस सम्बन्धमें श्रव और भी बतलावो कि यदि अभावका उस घटसे अर्थान्तर नहीं मानते तो क्या घट ही प्रध्वस कहा जाता है या घट और कपालसे भिन्न कोई पदार्थान्तरको ध्वस कहते हैं। प्रध्वस नाम है किसका क्या घटका या खपरियो का अन्य किसी चीजका, यदि कहो कि घटका नाम प्रध्वस है तो नाम एत रहा। घट के स्वरूपका ही नाम आपने प्रध्वस रख दिया तो रखदें प्रध्वस नामपर घटका स्वरूप तो अब अविलित हो गया। केवल प्रध्वस नाम धर देनेसे तो न भिन्न जायगा। घटका प्रध्वस जब एक मान लिया तो घटका स्वरूप तो अविलित रहा तो वह नित्य ही रहा। फिर क्षणिकता कहा आया? यदि कहो कि एक क्षण ही ठहरने वाला जो घटका स्वरूप है उस हीका नाम प्रध्वस है। अर्थात् प्रध्वसाभाव कोई अलग चीज नहीं किन्तु एक क्षणमें ही ठहरनेका नाम है प्रध्वसाभाव। उत्तर देते हैं कि यह बात ठीक नहीं है क्योंकि एक क्षण भी कौन चीज ठहरती है? सभी चीजें एक क्षणके बाद नहीं रहती, यह बात अब तक भी सिद्ध न हो सकी। उस हीका तो प्रसंग चल रहा है। इस कारण घट हीका नाम प्रध्वस है वह कहना ठीक नहीं। यदि कहो कि खपरियोका नाम ही प्रध्वस है तो अब तक वे खपरिया उत्पन्न नहीं हुई। कपाल नहीं बना उससे पहिले पहिले तो घटकी स्थिति रहती है ना। तब धिक् हो गया ना कि पदार्थ कालान्तरमें भा अवस्थित रहता है। यद्यपि ऐसा कहना युक्त है कि कपालोका ही नाम घटका प्रध्वस है क्योंकि अभाव भावस्वरूप ही होता है। घट फूट गया, कपाल हो गया तो कपालोका उत्पाद और घटका अभाव एक ही समयमें होता है। और कपालोके उत्पादका ही नाम घटका प्रध्वस है और घटके प्रध्वसका ही नाम कपालोका उत्पाद है लेकिन ऐसा कहने वाला यह क्षणिकवाद-सिद्धान्त तो यह मान रहा है कि प्रत्येक पदार्थ एक ही क्षणमें स्थित होता है। कपालोका नाम घटका अभाव है ऐसा कहनेसे भी यही बात तो आयी ना कि जब तक खपरिया न बनी थी तब घट बराबर बना हुआ था। तो घटा अब एक क्षणस्यायी तो न रहा। यह १०-१ वर्ष भी टिक सकता है उसके बाद खपरिया बनी। तो फिर पदार्थका कालान्तरमें ठहरना यह बराबर बन गया। क्षणिकता अब न रही।

“वह नहीं” इन दो शब्दोंकी परस्पर भिन्नता व अभिन्नताका विकल्प अब यह सतलाया कि खपरिया बननेपर कपालके समयमें जो यह कहा जाता कि जो घटा था वह न रहा, तो इसमें जो दो शब्द हैं—“वह, न” तो इन शब्दोंका क्या एक ही अर्थ है या न्याये-न्याये अर्थ हैं? इसमें वह और न इन दोनों शब्दोंका अर्थ भिन्न-भिन्न है अथवा अभिन्न अर्थ है? यदि कहो कि भिन्न अर्थ है तो फिर अभाव पदार्थान्तर बन गया और वह “न” शब्द के द्वारा कह दिया गया। “वह” और “न” इनका अर्थ जुदा है ना। तो जो वहका अर्थ है वह न का नहीं। जो न का अर्थ है वह वहका अर्थ नहीं। तो “वह” तो हुआ भाव रूप और “न”

हुआ अभाव रूप । तब अभाव रूप पदार्थान्तर जो 'न' शब्दके द्वारा कहा गया है वह बराबर सत्य रहा कि नहीं ? यदि कहें कि "वह, नहीं" इन दोनों शब्दोंका अर्थ अभिन्न है, एक ही अर्थ है तो जब एक ही अर्थ है तो पहिले क्यों ना 'न' का प्रयोग बन बैठे ? घटेके प्रभवस होनेपर ही अब क्यों कहते हो कि 'वह नहीं' । जय प्रभवस नहीं हुआ या उससे पहिले भी उसमे न का प्रयोग करते । क्योंकि 'वह, न' इन दोनों का अब अर्थ अभिन्न कह रहे हो ! शङ्काकार कहता है कि पहिले कैसे 'न' का प्रयोग कर दिया जाय ? जब अनुपलम्भ हो, चीज न मिले तभी तो 'न' का प्रयोग किया जायगा ? उत्तर देते हैं कि यह बात तुम इस प्रसंगपर नहीं कह सकते क्योंकि देशकाल आदिकका व्यवधान जब नहीं हो रहा है तब अपने स्वरूपसे व्युत्पन्न न होने वाला जो अर्थ है अर्थात् घटेका स्वरूप है—बीचमे मोटा रहना, नीचे ऊपर सतरा रहना आदि, उस स्वरूपसे न गिरा हुआ जो पदार्थ है—जैसे उदाहरणमे घट, उससे अनावकी अनुत्पत्ति है । अभाव तो तभी बनता जब देशका व्यवधान हो अथवा कालका व्यवधान हो ? कालमें कोई चीज नहीं आ रही थी, बीच कालमे न रही और अब हो गई तभी तो अनुपलम्भ कहा गया कि नहीं पाया गया । अथवा इस तरहका कोई देशकी अपेक्षा व्यवधान हो जाय, अभी इस देशमे था, अब न रहा, अब फिर आ गया तो अनुपलम्भ बन सकता है । यहाँ यह पूछा जा रहा है कि शङ्काकार जो यह कहता है कि वह नहीं माने वह घडा नहीं रहा तो वह घडा और नहीं, इन दोनोंका अर्थ तो है अभिन्न लेकिन पहिले न का प्रयोग इसलिए नहीं होता कि जब घडा अनुपलम्भ न था, तो इस सबबमे पूछा जा रहा है कि तुम जिसका अनुपलम्भ कह रहे हो वह घडा स्वरूपसे व्युत्पन्न होकर अनुपलम्भमे आ गया या स्वरूपसे व्युत्पन्न न होकर आ गया ? यदि स्वरूपसे व्युत्पन्न नहीं हो रहा है, अपने स्वरूपको ठीक बनाये हुए है तो उसमे अनुपलम्भ कह नहीं सकते । यदि स्वरूपसे व्युत्पन्न हो रहा है तब ठीक हो गया कि कपालके कालमे मुदगर आदिकके कारण कोई भावान्तर हुआ, अभाव हुआ । घटके अतिरिक्त कुछ चीज और हुई उसी का नाम अभ्युत्ति है । तो यो अभाव है कुछ और जिसका अभाव होता है वह पदार्थ अनेक कालमे रहता है । इससे पदार्थको तुम क्षणिक सिद्ध नहीं कर सकते ।

प्रमाणका विषय सामान्यविशेषात्मक अर्थ बतानेका प्रकरण—यहाँ प्रकरण यह चल रहा है कि प्रमाणका विषय है सामान्यविशेषात्मक पदार्थ । न केवल सामान्य रूप कुछ प्रमाणका विषय होता, न केवल विशेषरूप कुछ प्रमाणका विषय होता, क्योंकि सामान्यरहित विशेष कुछ नहीं, विशेष रहित सामान्य कुछ नहीं । यो सामान्यविशेषात्मक पदार्थमें मानते समय साणिकवादियोने यह कहा कि पदार्थ तो केवल विशेषात्मक हुआ करता है, नेदात्मक, इसके अतिरिक्त सामान्य कुछ नहीं । तो ऐसे अमको मिटानेके लिए सामान्य तत्त्वकी सिद्धि चल रही है । सामान्य दो प्रकारका होता है—एत तिर्यक सामान्य और दूसरा ऊर्ध्वता सामान्य । तिर्यक सामान्य कहते हैं एक ही कालमे ठहरे हुए बहुतसे व्यक्तियोंको सहस्र परिणामसे निरखनेको और एक

व्यक्तिमे एक पदार्थकी अनेक पर्याये होती हैं उन पर्यायोंमे अवस्थित एक द्रव्यका देखना स्थायी वस्तुका निरखना यह है ऊर्ध्वता सामान्य । तो ऊर्ध्वता सामान्यके प्रकरणमे ऊर्ध्वता सामान्यका निराकरण करनेके लिए क्षणिकवादी यह कह रहे हैं कि कोई पदार्थ दो क्षण ठहर ही नहीं सकता । प्रत्येक पदार्थ एक क्षण रहता है, दूसरे क्षणसे उसका अभाव हो जाता है तो इस क्षणभंगकों निराकृत करनेके लिए ये सब प्रश्नोत्तर चल रहे हैं ।

घट और कपालसे व्यतिरिक्त प्रव्वस माननेकी भीमाँसा—यहाँ शकाकार कहता है कि घट और कपाल इनसे भिन्न कोई घट प्रव्वस हुआ करता है । जो प्रव्वस है वह न घटस्वरूप है, न कपाल स्वरूप है, किन्तु घट और कपाल इनसे भिन्न कोई भवान्तर है । समाधानमे कहते हैं कि ऐसा माननेपर तो यहा प्रव्वसके साथ घट रह गया । क्योंकि व्यतिरिक्त अनेको पदार्थ सदैव रहते हैं सो प्रव्वसके साथ घट रह जाने के कारण एक साथ उभय अवस्थित हो गया, घट भी रहा प्राया, प्रव्वस भी हो गया । तो फिर प्रव्वस ही क्या कहलाया ? घटके रहते हुए भी घटका प्रव्वस माना जाय तो घटकी उत्पत्तिके समय भी घटका प्रव्वस मान लेना चाहिए और उत्पत्तिके कालमे घटका प्रव्वस मान लेनेपर घटकी उत्पत्ति ही न कहलायेगी । जब प्रव्वस हो गया तो घटकी उत्पत्ति कहाँसे हो ? तो यह कहना युक्त नहीं कि घटका प्रव्वस घट और कपालसे कोई जुदी चीज है । इस प्रसंगमे थोडा यह समझ लेना चाहिए कि उत्तर पर्यायकी उत्पत्तिका नाम पूर्वं पर्यायका व्यय है । अब उसको किसी भी शब्दसे कह लो जब उत्तर पर्यायकी उत्पत्ति कारणोंसे होती है तो पूर्वं पर्यायका व्यय भी कारणों से होगा । तो जैसे उत्पत्ति अहेतुक नहीं है ऐसे ही अभाव भी अहेतुक नहीं होता । और देखो जब वस्तुका प्रव्वस होता उससे पहिले वस्तु बहुत काल तक बनी रही ना, इस लिए सर्वथा क्षणिक मानना असंगत है ।

अन्यानपेक्ष होनेसे स्थितिकी अहेतुकताकी सिद्धि—क्षणिकवादी लोग विनाशकी अहेतुक सिद्ध करनेके लिए अन्यानपेक्षताका हेतु दे रहे हैं कि धूर्ति विनाश किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं रखता, इस कारण स्वयः ही होता है और अहेतुक है । और जो अहेतुक है वह किसी कारणकी अपेक्षा न रखनेसे कभी हो कभी न हो ऐसा नहीं है । अहेतुक तो सदा होता है और इसी कारण पदार्थकी उत्पत्तिके अनन्तर ही विनाश हो जाता है । यो अन्यानपेक्षता बता कर स्वभावसे ही अभावकी सिद्धि बताने पर उनसे यह कहा जा सकता है कि इस तरह यदि विनाशको अहेतुक मानते हो तो इस तरह स्थिति भी स्वभावसे अहेतुक क्यों न हो गयी ? पदार्थ मे तीन धर्म हैं—उत्पाद व्यय और स्थिति जिसमे व्ययको तो अहेतुक मानते हो, अन्यको नहीं, तो अन्यानपेक्ष होनेसे जैसे व्ययको अहेतुक मान लिया इसी तरह स्थिति भी अन्यानपेक्ष होनेसे स्वभावसे रहेगी और स्थिति सदा बनी रहेगी ।

क्योंकि वही भी ऐसा कहा जा सकता है कि कालान्तरमे स्थायी रहने वाला भाव अर्थात् धीव्य अपने हेतुसे ही उत्पन्न होता हुआ स्थितिके सञ्जावके लिये भावान्तरकी अपेक्षा नहीं करता । जैसे अग्नि उत्पन्नके लक्षके लिए किसी अन्य पदार्थकी अपेक्षा तो नहीं करती क्योंकि अग्निका स्वभाव उत्पन्नता है और कोई भी पदार्थ अपने स्वभावको रखनेके लिए किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं किया करता है । तो इस तरह स्थितिको भी अहेतुक कहा जा सकता अन्यानपेक्षा कहा जा सकता । फिर तो तब स्थितिका सञ्जाव रह जाना चाहिए ।

स्थिति स्थितिवानमे भिन्न अभिन्न किये जानेके विकल्पो द्वारा स्थिति की अहेतुकताके निराकरणका निष्फल प्रयास—यदि कहो कि स्थिति और स्थितिवानमे भिन्न और अभिन्नक निरूपण करके निराकरण किया जा सकता है जैसे कि विनाशको सहेतुक माननेपर कहा कहा जा रहा या कि हेतुबोके द्वारा पदार्थका जो विनाश किया गया वह विनाश पदार्थसे भिन्न है अथवा अभिन्न है ? यदि विनाश पदार्थसे भिन्न है तो पदार्थका क्या किया । वह तो खोका खो रहेगा क्योंकि विनाश तो भिन्न हो गया । यदि कहो कि विनाश पदार्थसे अभिन्न है तो हेतुने विनाश किया इसका अर्थ क्या ? इसका अर्थ यह निकला कि हेतुने पदार्थ ही कर दिया तो ऐसी बात तो स्थितिमे भी कही जा सकती है । हेतुक द्वारा यदि स्थितिवान पदार्थकी स्थिति की गई हो तो यह बतलावो कि वह स्थिति स्थितिवानमे भिन्न है अथवा अभिन्न ? यदि भिन्न है तो हेतुने सत्तावानमे क्या किया ? कुछ भी नहीं किया । और यदि अभिन्न कहोगे तो हेतुबोने स्थिति क्या की ? स्थितिवान पदार्थको ही किया । तो इस तरह स्थितिमे भी कह सकते तब हेतु सिद्ध न हो सकेगा स्थितिका । तब तो स्थिति भी अन्यकी अपेक्षा न रखनेस अहेतुक मान लेना चाहिये क्योंकि हेतुके द्वारा जो स्थिति बनावागे वह क्या वस्तुमे भिन्न स्थिति है ? वस्तुमे भिन्न स्थिति नहीं हो जाती स्थितिके हेतुक द्वारा, क्योंकि स्थिति यदि वस्तुसे भिन्न है तो फिर वस्तुका किया ही क्या ?

स्थितिके सम्बन्धसे स्थास्तुता होनेकी शकाला समाधान—वस्तुमे जो स्थास्तुताकी स्थिति है वह स्थितिके सम्बन्धसे की जाती है । उत्तर यह कहना भी अयुक्त है, क्योंकि स्थिति और स्थितिवानका सम्बन्ध क्या बनेगा । जब स्थितिवान पदार्थमे भी स्थितिको भिन्न मान लिया तो भिन्न-भिन्न रहने वाले स्थितिवान पदार्थोमे और स्थितिमे सम्बन्ध क्या जुड़ाया जायगा ? भिन्न पदार्थोंमें तादात्म्य सम्बन्ध तो असंगत है । तादात्म्य सम्बन्ध माना ही नहीं जा सकता है । जैसे घड़ा और कपड़ा ये भिन्न भिन्न पदार्थ हैं, तो क्या इनमे तादात्म्य सम्बन्ध स्वीकार किया जा सकता । इसी तरह ये दोनों भिन्न ही भिन्न हैं तो उनमें तादात्म्य सम्बन्ध नहीं बन सकता । यदि कहोगे कि व्यतिरिक्त पदार्थोंमे काय कारण सम्बन्ध बन जाय

करता है जैसे अग्नि और धूम ये भिन्न भिन्न पदार्थ हैं । तो इनमें कार्य कारण सम्बन्ध बन जायगा । तो इसी प्रकार स्थिति और भावका सम्बन्ध बन जायगा, यह भी बात अयुक्त है क्योंकि स्थिति और स्थितिवान ये दोनों भिन्न भिन्न पदार्थ हैं तुम्हारे । अतः स्थिति और स्थितिवान एक साथ हुआ करते हैं जैसे जगतमें अनेक भिन्न भिन्न पदार्थ पड़े हैं कि एक साथ हैं तो ऐसे ही स्थिति और स्थितिवान ये दोनों भिन्न भिन्न पदार्थ हैं तो एक साथ रह सकते हैं । और जो एक साथ रह सकते हैं और स्थिति स्थितिवान एक साथ रहते ही हैं तो उनमें कार्य कारण भाव नहीं बन सकता । यदि कहो कि स्थिति और स्थितिवान पदार्थ ये एक साथ नहीं रहते तो एक साथ न रहे तो स्थितिसे पहिले भी स्थितिका कारणभूत स्थितिवान पदार्थ हो गया, यह अर्थ हुआ ना । माने स्थिति और स्थितिवान पदार्थ ये दोनों एक साथ नहीं रहते तो इसका भाव यह बनेगा कि स्थितिवान पदार्थ पहिले हैं । स्थिति बादमें होती है या स्थिति पहिले है । स्थितिवान पदार्थ बादमें होता है । इन दोनों बातोंमें कुछ भी मानोगे तो उसीमें दोष है । जब वह मानोगे कि स्थितिसे पहिले स्थितिवान पदार्थ है तो स्थितिवान पदार्थमें स्थिति तो है नहीं । तो अर्थ यह हुआ कि वह अस्थिति उसमें क्या रही ? और, यदि ऐसा विकल्प लावोगे कि स्थितिवानसे पहिले स्थिति हो गई तो स्थितिका कोई आधार ही नहीं है तो अनाश्रय रहा ना । बिना आश्रयके स्थिति क्या ? और फिर वह उत्तरकालमें भी किसीका आश्रय न कर सकेगा । क्योंकि अपना कारण तो क्षणभंगुर है । वह तो नष्ट हो गया । इससे असम्भवाव भी कहीं कह सकते । तो जो वस्तुसे भिन्न स्थिति किसी हेतुके द्वारा किया जाता है यह कहना असंगत हुआ । अब यदि यह कहोगे कि वस्तुसे अभिन्न है वह स्थिति जो कि हेतुके द्वारा किया जाता है तो जब स्थितिसे अभिन्न हुई अर्थात् स्थितिवान स्वयं ही अपने स्वरूपसे स्थितिको लिए हुए है तब उस स्थितिको उत्पन्न करनेके लिये यह सिद्ध हो गया कि स्थिति स्वभावके प्रति अन्यानपेक्षा है अर्थात् पदार्थ अपना ध्रुव रखनेके लिये किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं करता और जब पदार्थ अपना ध्रुव कायम किए रहनेके लिये किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं करता है तो इसके मायने हुआ अहेतुक हुआ और यह फिर सदा रहेगा । इससे वस्तु स्थिति बन गया । उसे क्षणिक कहना व्यर्थ है । वस्तु पर्याय दृष्टिसे तो उत्पन्न होता है, विनष्ट होता है किन्तु दृष्टिसे वह स्थिर रहता है ।

विनाशके अहेतुक माननेपर उत्पादके भी अहेतुकपनेका प्रसङ्ग — अब और भी बात सुनो ! विनाशको अहेतुक मान लेनेपर उत्पादको भी अहेतुक कहा जा सकेगा क्योंकि जितने विनाशके हेतुके पक्षमें यिकला उठाये गए वे वे सब विकल्प उत्पादके पक्षमें भी उठाये जा सकते हैं । जैसे कि ऐसा माननेपर कि वस्तुकी उत्पत्तिके कारण हुआ करते हैं और वे कारण वस्तुकी उत्पत्ति किया करते हैं । क्षणिकविज्ञान इन दो बातोंका पोषण करता है कि वस्तुकी उत्पत्ति तो कारणसे

होती है किंतु विनाश स्वयं होता है। विनाशमें कारणकी आवश्यकता है इसी कारण उत्पत्ति होनेके बाद भी वस्तुका विनाश होता है यो विनाशको ग्रहेतुक मान लेनेपर जो बात विनाशको ग्रहेतुक सिद्ध करनेमें लिये कहते हो वह ही बात उत्पादको ग्रहेतुक सिद्ध करनेके लिए कही जा सकती है। जैसे यह बतलावो कि उत्पत्तिकी कारणभूत पदार्थ स्वभावसे उत्पन्न हो रहे पदार्थको उत्पन्न करता है या न उत्पन्न हो रहे पदार्थको उत्पन्न करता है ? वस्तुकी उत्पत्तिकी कारणभूत जो भी पदार्थ माना जाय जैसे घटकी उत्पत्तिके लिए कुम्हार, लकड़, चक्र आदिक कारण माने गए हैं तो ये कारण स्वभावसे ही उत्पन्न होने वाले घटको उत्पन्न करते हैं या उत्पन्न हो रहे घटको उत्पन्न करते हैं और या फिर न उत्पन्न हो रहे घटको उत्पन्न करते हैं ? यदि कहोगे कि स्वभावसे ही उत्पन्न हो रहे घटको उत्पन्न करते हैं वे लकड़, चक्र आदिक कारण, तो इनमें हेतु निष्कट हो गया, क्योंकि स्वभावसे ही जब उत्पत्ति मान ली गयी तो सब कारणकी उग्रा आवश्यकता रहो ? स्वभावसे उत्पन्न हो रहे कार्यका पदार्थको कारण किया करता है, ऐसा माननेमें यह तो पहिले ही स्वीकार कर लिया कि पदार्थ स्वभावसे ही तो हो रहा है नो ऐसे उत्पन्न हो रहे पदार्थ के लिए कारणकी कुछ जरूरत नहीं है। यदि कहो कि उत्पन्न हो रहे पदार्थको उत्पत्तिके लिए कारणकी आवश्यकता है तो भिन्न यदि कारण उत्पन्न हो न हो रहे पदार्थको उत्पन्न करदे तो आकाशका फूल, गंधके क्षीण आदिको भी उत्पन्न कर देंगे। क्योंकि वे उत्पन्न न हो रहे को ही कारण उत्पन्न किया करता है। तब तो आकाशपुष्प आदिक को भी उत्पन्न कर देना प्रसन्न हो जायगा। यदि कहोगे कि अपने कारणके सन्निधान होनेसे ही उत्पन्न हो रहे पदार्थका उत्पाद माना गया है अर्थात् पदार्थ तो वही उत्पन्न किया जा सकता है जो कि उत्पन्न हो रहा है लेकिन उत्पत्तिके कारणोंकी सन्निधिसे ही वह उत्पाद हुआ करता है। यदि ऐसा कहोगे तो यह बात विनाशके सम्बन्धमें भी घटित होती है। अर्थात् विनाश होता है विनष्ट हो रहे पदार्थका, लेकिन विनाशके हेतुके सन्निधिसे ही विनाश माना जा सकता है तो यह जानो कि उत्पत्तिके सम्बन्धमें कहा है, विनाशके सम्बन्धमें भी घटित हो जाती है।

कार्यकारणके उत्पादविनाशमें सहेतुकाहेतुकपनेकी असिद्धि—उक्त विचार-विमर्शके बाद यह निष्कर्ष निकाला कि कार्य और कारणका उत्पाद व विनाश सहेतुक ग्रहेतुक सिद्ध नहीं हो सकता अर्थात् कार्यका उत्पाद तो होता है सहेतुक और कारणका विनाश होता है ग्रहेतुक, यह बात नहीं कही जा सकती। क्योंकि बाह्य कारणके अनन्तर उत्पन्न और विनाश एक साथ पाया गया है रूपादिककी तरह। शकाकारके सिद्धांतमें कहा भी है कि विनाश और उत्पाद दोनों एक साथ होते हैं। जैसे कि तराजूके पलड़ोमें एक पलड़ेका ऊँचा होना, और दूसरे पलड़ेका नीचा होना। जैसे कि एक पलड़ा ऊँचा होता है तो तत्काल ही दूसरा पलड़ा नीचा होता है, तो जैसे

उनका ऊँचा नीचा होना एक साथ है उसी तरहसे कार्यकारणका होना एक साथ है । सब उनमें कोई सहेतुक कोई अहेतुक है यह बात सिद्ध नहीं होती । इससे यह मानना होगा कि वस्तु त्रिधर्मात्मक है—वस्तुमें उत्पाद व्यय और स्थिति ये तीनों धर्म पाये जाते हैं । उनमें स्थिति तो अहेतुक है, किन्तु उत्पाद और व्यय ये दोनों पर्यायों से संबंधित हैं और ये सहेतुक हैं । सो केवल व्ययको बात कहकर पदार्थको शक्ति कहना बिल्कुल भगवत बात है ।

कारणान्तर सहभाव हेतुमें अनेकान्तिक दोषका अभाव—शकाकार कहता है कि जो यह अनुमान बनाया है कि कार्यकारणका उत्पाद विनाश सहेतुक नहीं है क्योंकि कारणके अनन्तर एक साथ दोनों पाये जाते हैं रूपदिकी तरह । इस अनुमानमें द्रव्यस्वरूपके साथ अनेकान्त दोष आता है । देखो जैन सिद्धान्तमें पर्यायके साथ द्रव्यको भी माना गया है अर्थात् द्रव्य पर्याय एक साथ रहा करते हैं । पर द्रव्यको भी माना अहेतुक । तो सहेतुक पर्याय साथ रहनेमें द्रव्य अहेतुक न रहा । किन्तु माना है यह कि द्रव्य अहेतुक है और पर्यायके साथ रहता है । इसके समाधानमें कहते हैं कि इन तीनों अनेकान्त दोष नहीं लग सकता, कारण कि हेतुमें कारणान्तर, यह विशेषण दिया हुआ है अर्थात् कारणके बाद जो एक साथ हो उनमें यह बात नहीं कही जा सकती कि यह तो सहेतुक है और यह अहेतुक है । द्रव्य तो कारणके अनन्तर नहीं होता । वह तो अनादि अनन्त अहेतुक ही है । कारण जुटनेके बाद जो दो चीजें एक साथ हुई उनमें यह छटा ही नहीं की जा सकती कि यह तो अहेतुक है और यह सहेतुक है । जैसे कि शक्तिशाली दंड मुद्गरकी थोड़के कारण कपानकी उत्पत्ति हुई और पटका विनाश हुआ । अब उनमें यह कहना कि कपानकी उत्पत्ति तो मुद्गर आदिक कारणोंसे हुई है और पटका विनाश अकारण हुआ । यही द्रव्य और पर्यायमें पर्याय तो गायब है । कोई कारण पाकर हुआ है किन्तु द्रव्य अहेतुक नहीं, क्योंकि यह कारणके बाद हुआ भी तो नहीं । वह तो अनादि अनन्त है । इस कारण इस हेतुमें अनेकान्त दोष नहीं दे सकते ।

कारणानन्तर होने वाले कार्योमें अहेतुकताकी असिद्धि—और भी देखिये ! जो हेतु दिया गया है । कारणके अनन्तर एक साथ होनेसे” उसमें कोई सहेतुक तो काहें अहेतुक ही पर्याय नहीं होता । यह हेतु समझ नहीं है, क्योंकि यह मुद्गर आदिक कारणोंके बाद जैन अनादि अनन्त उत्पत्ति प्रतीत होती है इस ही प्रकार कपानका कारणान्तर पटका विनाश भी देखा जाता है और दोनों प्रकारके अर्थोंमें दोष उत्पन्न है कि पट नष्ट हुआ और कपानकी उत्पत्ति हुई । तो उपरिपरि का अनन्त होता इस कारणवश है इसी प्रकार पटका नष्ट हुआ भी कारणवश ही होता है । इस अनुमानमें जो अशङ्कित दिया गया है वह सम्भवित्व ही है । उत्पत्तिरूपमें भी मान्य बताया है । अकारण दिया गया कि यह आदिकता । जैसे—र, रम होना

हैं तो उनमें यह कहना कि एक सहेतुक है और एक अहेतुक है यह बात नती बनती । कारणभूत रूप आदिक केवल कार्यभूत रूपका ही कारण ही और रस आदिकका कारण न हो ऐसी प्रतीति नहीं होती । तो उदाहरण साध्य विकल नहीं है । और, इसी तरह उदाहरण साधनविकल भी नहीं है । देखो ना ! रूप, रस आदिकका एक साथ सद्भाव पाया जाता है तो इसी प्रकार प्रवृत्त अहेतुक बने और उत्पाद सहेतुक बने यह व्यवस्था नहीं बनती और इसी कारण जो पहिले हेतु दिया गया था क्षणक्षय सिद्ध करनेके लिये कि सब पदार्थ क्षणव्यवसी हैं क्योंकि बिनाश स्वभाव होनेपर अन्य की अपेक्षा नहीं रखते । यह हेतु-क्षणक्षयको सिद्ध करनेमें समर्थ नहीं है ।

सत्त्वकी क्षणिकतासे व्याप्ति न होनेसे क्षणक्षयकी असिद्धि—प्रवचकाकार कहता है कि क्षणक्षयको सिद्ध करनेमें बिनाश स्वभाव होनेपर अन्यकी अपेक्षा नहीं रखते हैं यह हेतु भले ही साध्यको सिद्ध नहीं कर सके, लेकिन सत्त्व नामक हेतु तो साध्यको सिद्ध कर देता है अर्थात् सारा विषय क्षणिक है सत्त्व होनेसे तो यहा सत्त्व नामक हेतु देखो सर्व पदार्थोंमें पाया जाता है और सब क्षणिक हैं । तो सत्त्व हेतुसे पदार्थके क्षणिकपनेका निर्णय हो जायगा । उत्तर देते हैं कि सत्त्व हेतु से भी पदार्थका क्षणक्षयपना सिद्ध नहीं होता । इसका कारण यह है कि सत्त्वका और क्षणिक होनेका अविनाभाव सम्बन्ध नहीं है । जो जो सत्त्व हो, वे वे क्षणिक ही हो ऐसा प्रतिबन्ध नहीं बनाया जा सकता । शककार कहता है कि देखो—बिजली आदिक अनेक पदार्थोंमें सत्त्व है और क्षणिकपना है ये दोनों बातें प्रत्यक्षसे ही सिद्ध हो रही हैं तब तो इसका सम्बन्ध सिद्ध हो गया ना कि जो जो सत्त्व हो वे वे क्षणिक हैं । जैसे बिजली । मेघोंमें जो बिजली चमकती है वह चमक कर तुरन्त नष्ट हो जाती है । जो सत्त्व है विद्युत् और देखो नष्ट भी हो गयी तुरन्त, तो जो सत्त्व होता है वह क्षणिक होता है ऐसा प्रतिबन्ध सिद्ध हो जाता है । और जब विद्युत् आदिकमें सत्त्व और क्षणिकपनेका प्रतिबन्ध सिद्ध हो गया, अविनाभाव नियम सिद्ध हो गया तो घट पट आदिक पदार्थोंमें भी जब सत्त्व पाया जा रहा तो वह सत्त्व क्षणिकपनेको सिद्ध कर ही देता है । समाधानमें कहते हैं कि यह समानता देना युक्त नहीं है कारण यह है कि विद्युत् आदिकमें भी सत्त्व और क्षणिकपनेका प्रतिबन्ध सिद्ध नहीं है । बिजली आदिकमें भी मध्यमे स्थिति जो दिखती है वह पूर्व परिणामनको और उत्तर परिणामनको सिद्ध करती है । ऐसा नहीं है कि बिजली आदिक ये पदार्थ बिना उपादानके उत्पन्न हो गए । बिजली जो दिखी वह यह सिद्ध कर देती है कि इससे पहिले भी उसका कोई स्वरूप है और इसके बाद भी उसका कोई स्वरूप रहेगा । बिजली भी बिना उपादानके उत्पन्न हुई नहीं है । यदि विद्युत् आदिक पदार्थोंको बिना उपादानके उत्पन्न हुआ मान लिया जाय तब तो जो वर्तमान चेतन है वह भी बिना उपादानके उत्पन्न हो बैठेगा । अर्थात् मनुष्यमें या पशुमें जो जन्म होता है तो जन्म समयमें जो प्रथम चेतनका दर्शन है वह भी बिना उपादानके मान लिया जाय और उस चेतनको

यदि बिना उपादानका मान लिया जायगा तो परलोकका अभाव हो जायगा । जब उसके पहिले कुछ उपादान था ही नहीं, तो उसका परलोक क्या ? क्योंकि जैसे बिजली आदिकका उपादान दृष्टिमे न आया उसी तरह प्रथम चेतनका भी उपादान दृष्टिमे तो न आया । यदि कहो कि जन्म समयमे जो प्रथम चेतनका दर्शन हुआ है वह तो अनुमानसे जान लिया जाता है सो उस चेतनका उपादान अनुमानसे सिद्ध है, तो यही बात विद्युत् आदिमे भी लगाना चाहिये । इसका भी उपादान अनुमानगम्य है उक्त कथनका तात्पर्य यह है कि बिजली जिन परमाणु स्कंधोमें परिणमित हुई है वे परमाणुस्कंध इस समय प्रकाश स्वरूप हो गए और तुरन्त ही फिर वे अप्रकाशस्वरूप हो गए अर्थात् सामान्य रूप रस आदिकमय रह गए । इस प्रकार जो परमाणुस्कंध प्रकाशस्वरूप नजर आया उससे पहिले भी वह परमाणु स्कंध था, हाँ, वह प्रकाशरूप परिणमनमे न था तो उपादान पहिले भी था और आगे भी रहेगा । बिना उपादानके बिजली आदिककी उत्पत्ति नहीं हुई तब यह दृष्टान्त देना क्षणिककी सिद्धिके लिए ठाक नहीं बैठता कि देखो बिजलीमे सत्त्व है और एणिकपना है । क्योंकि विद्युत् आदि स्कंधोमे भी सत्त्व तो है, मगर क्षणिकपना नहीं है । और जिसको तुम क्षणिक कह रहे हो वह तो अवस्था है, पदार्थ क्षणिक नहीं है ।

निरन्वय सन्तानव्युच्छेद माननेपर क्षणोकी अवस्तुताका प्रसंग—
क्षणाकार कहता है कि बिजली चमकी और मिट गई । अब यह बिजली उत्तर पर्याय मे अविनाभाव नहीं रखनी । अर्थात् यह आगे कुछ न रही, उसकी कोई अवस्था न रहेगी । तो यो इसकी आगे सतान न चलेगी । उसका अन्वय मिट गया । उसका सिलिपला खतम हो गया । उत्तरमे कहने हैं कि यदि बिजलीकी सतान अब न रही, वह निरन्वय हो गई । उसका सिलिपला खतम हो गया तो इनका अर्थ यह हुआ कि चरमक्षण अकिञ्चितकर बन गया अर्थात् जिन क्षण बिजलीके बाद बड़ा कुछ न रहा तो वह अन्तिमक्षण कहलाया । उसके बाद फिर उसकी कोई दुनिया नहीं । तो अब अन्तिमक्षण कुछ न कर सका । जै ? क्षणिकव दमे मानते हैं कि प्रत्येक क्षण क्षणान्तरको उत्पन्न करते हैं, प्रत्येक पर्याय नवीन पर्यायको उत्पन्न करती है इन शब्दोने उनमे आशय जल्दी समझ लेंगे । प्रत्येक क्षण क्षणान्तरको उत्पन्न करते हैं तो अब ये अन्तिमक्षण जिसे मान रखा है कि इसके बाद अब अन्वय न चलेगा । अब सतान न चलेगी तो वे अन्तिमक्षण तो अकिञ्चितकर हो गए । और, जो अकिञ्चितकर है वह अवस्तु कहलाता है, तो चरम क्षण अकिञ्चितकर होनेसे अवस्तु बन गयी और जब चरमक्षण अवस्तु बन गई तो उसके पूर्व पूर्वक्षण भी अवस्तु बन जायेंगे, क्योंकि अब तो क्षणोमे अवस्तु बननेका माहा ही बन गया । यदि अन्तिम क्षणमे अवस्तुपना आ जायगा तो उसके पूर्ण क्षणोमे अवस्तुपना आ जायगा और फिर तो कही भी कुछ भी सतान हो ही न सकेगा समस्त सत्तानोका अभाव ही जायगा क्योंकि अन्तिम क्षण तो अर्थक्रियासे रहित मान लिया, इसके बाद सतान और अव्यय न चलेगा वह अन्तिम

क्षण अर्थ क्रिया रहित हो गया ना । क्योंकि क्षणोंका काम तो यह है कि नवीन क्षण को उत्पन्न करदें । तो अन्तिम परिणति जब अर्थक्रियासे रहित । ई तो उसका अस्तित्व हो गया और जब अन्तिमक्षणका अस्तित्व हो गया तो उसका पूर्व क्षण भी अर्थक्रिया रहित होनेसे अस्तित्व हो जायगा और इस ही कारण उसका पूर्वक्षण भी अस्तित्व हो जायगा । तो यो फिर अर्थात्में कुछ भी नहीं रहा । सर्वशून्य हो गया । कोई भी पदार्थ अर्थक्रियाकारी न रहा, सब प्रकिञ्चितकर हो गए । तो इस तरह फिर दुनियामे सतान नामक कुछ बात ही न रही, क्योंकि सतान तो नाम है पूर्व और उत्तर क्षणों का समूह । उनके बीचमे जो कुछ एक एक क्षण है, जो कुछ अन्वय रूप है वह सतान ही होता है । अब सारे क्षण जब अवस्तु हो गए, अर्थक्रिया शून्य हो गए, तो सतानकी कल्पना ही क्या हो सकती ?

निरन्वय सतारव्युच्छेदकी मान्यतापर विचार—अब यहाँ शकाकार कहता है कि विद्युत आदिक पदार्थ सजातीय आदिक कार्यको नहीं करते इसलिए तो अकारण है बिजली प्रकाशरूपी अन्य बिजलीको नहीं उत्पन्न करती अर्थात् प्रकाश मिट गया इस तरहसे तो सजातीय कार्यका अकारण रूप है, बिजली, भक्ति योगियोंके ज्ञानका कारण है, यह भी बिजलीसे उत्पन्न हुआ है योगियोंका ज्ञान । क्षणिकवादेने जितने भी ज्ञान माने गए हैं वे सब पदार्थसे उत्पन्न हुए माने गए हैं तो योगियोंको तो सारे विश्वका ज्ञान रहता है । तो उनके ज्ञानके कारण तो सभी पदार्थ हैं । एो बिजली भी उनके ज्ञानका कारण है । तो बिजली किसी ज्ञानका कारण न रही यह बात तो न रही । वह सजातीय क्षणको उत्पन्न नहीं कर सकती, इस कारण सजातीय क्षणोंके कार्यके करनेमे विद्युत समर्थ नहीं है, इस कारण वह अकारण है लेकिन योगियोंके ज्ञानका तो कारण है इसलिए अवस्तु नहीं कह सकते । जो किसी भी कायको न कर सके उसका ही नाम तो अवस्तु है । बिजली यद्यपि बिजलीकी सतानको न बना सकी लेकिन योगियोंके ज्ञानको तो बना डालती है, इस कारण विद्युत आदिमे अवस्तुपणा नहीं आता । उत्तरमें कहते हैं कि इस तरहसे तो हम यह भी कह सकेंगे कि जो रूप-क्षण है काला पीला आदिक कोई सापेक्षीरूप कार्य है वह रूप उपादान तो पूर्वरूप आस्वाद्यमान रसके समयमे रहने वाला है, जिस कालमें जिस घ्राणका रस स्वादमें लिया जा रहा है अथेरेमे सही, उस काममे जो रूप पडा हुआ है वह रूप उपादान अन्य रूपको न करके रसका सहकारी कारण बन बैठे क्योंकि अब तो बिजलीमें ऐसा मान लिया ना कि यह बिजली सजातीय कार्यको तो नहीं करती अर्थात् बिजली से बिजली प्रकाशमान बना रहे ऐसा कार्य तो नहीं होता, पर योगियोंके ज्ञानका उत्पन्न कर देता है । सजातीय कार्यको न करके विजातीय कार्यको कर देता है । तो ऐसे ही हम यह कहेंगे कि वह रूप उपादान सजातीय रूपको न करके अर्थात् अग्रिम क्षणके रूप कार्यमे न करके वह रसका सहकारी कारण बन जायगा । तो यो इसका रूपक्षण रूपक्षणान्तरको न कर सका और अब ऐसा सिद्ध होनेपर रस हेतु देकर रूप

का अनुमान भी नहीं किया जा सकता है । यदि कहो कि यहाँ तो ऐसा देखा जा रहा है कि उपादान कारण रूप रूपसे सजातीय रूप किया जा रहा है । इस कारण दोष नहीं है याने रूपसे रूप उत्पन्न होंगे जा रहे हैं । तो उत्तरमें कहते हैं कि वही बिजली शब्द आदिकम भी समान है उस बिजलीसे अन्य विद्युत्, शब्दसे अन्य शब्द ये सब उत्पन्न होते रहते हैं । अब उनकी रूप व्यक्त रहा सतान तो बराबर चल सकती है । इस कारण निरन्वयके सतानकी सम्पत्ति मानना युक्त नहीं है ।

सत्त्वके साथ क्षणिकत्वमें प्रतिबन्धका अभाव — शङ्काकार कहता है कि एक जगह जब सत्त्व और क्षणिकपना एक साथ पाया जाता है तो उससे सभी जगह क्षणिकत्वका अनुमान हो जायगा । उत्तर देते हैं कि यह बात युक्त नहीं है । एक साथ पाये गए तो उससे जहाँ जहाँ सत्त्व हो वहाँ वहाँ क्षणिकत्व मान लीजिये । ऐसा मानने पर जब देखा कि शङ्खमें सफेदी है और शङ्ख सत् है, तो जो जो सत् होता है वह सफेद होता है, ऐसा अनुमान करके स्वर्णमें भी सफेदीका अनुमान कर लिया जायगा क्योंकि शङ्खमें तो सफेदी और सत्त्व एक साथ पाया गया तो एक जगह सफेदी और सत्त्व पाये जानेसे सर्वत्र ही हम जहाँ जहाँ सत्त्व है वहाँ वहाँ सफेदी मान लेंगे । जैसे कि शङ्काकारने माना है कि एक जगह सत्त्व और क्षणिकपना मिल गया तो जहाँ जहाँ सत्त्व हो, सब जगह क्षणिकपना मान लिया जायगा । शङ्काकार कहता है कि स्वर्णके आकारको प्रत्यक्ष करने वाले ज्ञानसे स्वर्णमें पीतताका ज्ञान हो रहा है, दिख रहा है इससे सफेदीके अनुमानमें बाधा आती है अर्थात् प्रत्यक्षसे तो दिख रहा कि पीला है, सफेद नहीं है तो उसमें सफेदीके अनुमानमें बाधा आ गई । इस कारण स्वर्णमें सफेदीकी सिद्धि नहीं की जा सकती । तो उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो घट-आदिकमें, क्षणिकताके अनुमानमें भी बाधा आ रही है क्योंकि घट आदिक पदार्थोंमें यह वही है इस प्रकार एकत्वका प्रतिभास देखा जा रहा है । तो घट आदिकमें क्षणिकत्वके अनुमानमें बाधा आती है, इस कारण प्रतियोग पदार्थ विनाशिक हैं । यह सिद्ध नहीं हो सकता शङ्काकार कहता है कि एकत्व प्रत्यभिज्ञान तो असत्य है । उसके एकत्वमें कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि भिन्न-भिन्न हैं नखकेश आदिक जिनको कि एक बार काट दिया और फिरसे वह बढ़ जाता है तो वही नख केश तो नहीं बढ़े, वे नख केश तो कटकर कहीं चले गए । अब तो दूसरे नख, केश बढ़ रहे, लेकिन लोगोको एकत्वका ज्ञान होता है । हैं नहीं वही नख, केश पर उनमें एकत्वका भ्रम हो गया है । तो एकत्व प्रत्यभिज्ञान तो भ्रान्तज्ञान है । प्रमाणभूत नहीं है । उत्तरमें कहते हैं कि इस तरहसे तो जब कामला रोग जिसकी आँखमें लगा हुआ है और वह जिस पदार्थको देखता है प्रत्यक्षसे उसे पीला पीला दिखता है । तो जो पदार्थ सफेद है उनमें पीताकारका भ्रम हो गया तो इससे फिर यह कहा जायगा कि जितने भी प्रत्यक्ष होते हैं वे सब भ्रान्त होते हैं । तब फिर हम सफेद वस्तुओंको प्रत्यक्षसे सफेद को देखें तो कह सकेंगे कि यह ज्ञान भी भ्रान्त है क्योंकि जो सफेद नहीं है, एक

जगत् सफेदका पीला दिख गया तो वह भ्रान्त हुआ न। सफेदको सफेद देखा तो भी भ्रान्त है क्योंकि प्रत्यक्ष भ्रान्त हुआ करता है। यदि कहो कि भ्रान्त ज्ञानसे भ्रान्त रहित ज्ञानमें विशेषता होती है। भ्रान्त अप्रमाण होता है अप्रान्त प्रमाण है। तो इसी तरह यह भी मान लेना चाहिए कि कहीं सदस्य पदार्थमें एकत्वका ज्ञान हो गया तो वहाँ ही भ्रान्त ज्ञान है, पर एक ही पदार्थमें एकत्वका ज्ञान किया जाय तो वह तो भ्रान्त न कहलावेगा। और, प्रत्यभिज्ञानके विषयमें तो बड़े विस्तारके साथ उस की प्रमाणात्माका बखान पहिले किया गया ही है।

नित्यत्वकी सिद्धिमें बाधक प्रमाणका अभाव—प्रथम शकाकार कहता है कि सत्त्व हे-से अथवा विनाश स्वभाव होनेपर अनन्यापेक्ष होनेसे इस हेतुसे यदि क्षणिकत्व सिद्ध नहीं होता तो कमसे कम इस बातसे तो सिद्ध हो ही जाता कि विनाश में बाधक प्रमाण है अर्थात् पदार्थोंको नित्यत्व सिद्ध करनेमें जो भी तुम प्रमाण दोगे, युक्ति दोगे वे सब युक्तियाँ बाधिकाँ हैं इस कारणसे सत्त्व और क्षणिकत्वमें ही अविनाभाव समझा जा रहा है। जब नित्यत्वका सत्त्वके साथ मन नहीं दिखता उनसे बाधायें आती हैं, तो अपने आप सिद्ध हो गया कि सत्त्वका और क्षणिकत्वका अविनाभाव है। उत्तरमें कहते हैं कि नित्यत्वमें जो हेतुका बाधकना बताया है उसे मान लो सत्त्व ही हेतु है सो ये सब पदार्थ नित्य हैं सत्त्व होनेसे, तो इस हेतुका बाधक कौन सा प्रमाण हुआ ? प्रत्यक्ष हुआ अथवा अनुमान हुआ ? प्रत्यक्षको तो बाधक कह नहीं सकते। प्रत्यक्ष द्वारा क्षणिकत्वका तो प्रतिभास होता ही नहीं। जिससे कि प्रत्यक्ष नित्यत्वमें बाधा देने लगे। जब जिस प्रत्यक्षस क्षणिकत्वके स्वरूप प्रतिभासमें नहीं आ रहा उस प्रत्यक्षको यह नहीं कह सकते कि वह प्रत्यक्ष क्षणिकत्वके साथ नियत है सो क्षणिकत्वके साथ व्याप्ति है और नित्यत्वके साथ व्याप्ति नहीं है। मूल-क्षयका स्वरूप प्रत्यक्षमें ही नहीं आ रहा। यदि कहो कि अनुमान प्रमाण तो नित्यत्व से झटकर सत्यको इस क्षणिकके साथ नियत कर सकेगा तो यह भी कहना ठीक नहीं है। क्योंकि अनुमानमें भी जो अविनाभाव तुम लगावोगे वह किस बलपर लगावोगे प्रत्यक्ष तो उस अविनाभावको ग्रहण नहीं करता जिसको अथ अनुमानसे लगावोगे तो अनवस्था, दोष ही जायगा। उसी अनुमानसे लगावोगे तो अन्योन्याभय दोष हो जायगा। इस कारण नित्यत्वमें बाधा देने वाला कोई अनुमान प्रमाण भी नहीं है।

कथञ्चित् नित्यत्वमें अर्थक्रियालक्षण सत्त्वका अविरोध शकाकार कहता है कि जहाँ क्रमसे अथवा एक साथ अर्थक्रियामें विरोध है। वहपर वह सत्त्व नहीं हो सकता। जैसे आकाशका पुण्ड्र। इसमें न क्रमसे अर्थक्रिया होती है न एक साथ अर्थक्रिया होती है। तो वह सत्त्व भी नहीं है और क्रमसे अथवा एक साथ अर्थक्रियाका विरोध नित्यमें है। हम अनुमानसे तो सत्त्व उस नित्यत्वसे हट जायगा और अनित्यमें ही नयेगा। जो पदार्थ अनित्य होगा उसमें ही तो अर्थक्रिया हो सकती

है । पर नित्यमे अर्थक्रिया नहीं हो सकती । इस अनुमानसे सत्त्वकी व्याप्ति नित्यत्वसे न रही और सत्त्व की व्याप्ति अनित्यत्वसे होगी । इस तरह सब पदार्थ अनित्य सिद्ध होते हैं क्योंकि सत्त्व होनेसे । समाधान करते हैं कि यह प्रयोग ठीक नहीं है, क्योंकि सत्त्वका और नित्यत्वका विरोध असिद्ध है । सत्त्व और नित्यत्वमे विरोध नहीं आता, यदि विरोध आता है तो बतलावो, वह किस जातिका विरोध है ? विरोध दो प्रकार के होते हैं—एक तो एक साथ न रह सके । दूसरा—एक दूसरेके परिहार पूर्वक रहे । अर्थात् जहाँ एक आये वहाँ दूसरा हो जाय । जो इस दूसरेको हटाता रहे, इस तरह से विरोध दो प्रकारके होते हैं—उनमेंसे आदि पक्ष तो कह नहीं सकते कि उसमें सहानवस्थारूप दोष है क्योंकि सहानवस्थारूप दोष तब होता है जब पदार्थका पहिले तो सद्भाव हो और पीछे अन्य पदार्थ आ जाय, और वह वहाँसे हट जाय, न रहे । उसका अभाव भाव हो जाय तो जाना जा सकता है कि दोनों एक साथ नहीं रह सकते । जैसे ठण्ड और गर्मी । जिस कमरेमें ठण्ड है वहाँ यदि आग रख दी जाती है तो ठण्ड नहीं रहती इससे सिद्ध होता है कि ठण्ड और गर्मीका सहानवस्था रूप विरोध है । इस तरह नित्यत्वका और सत्त्वका यदि सहानवस्थारूप विरोध मानते हो तो उसका अर्थ यह मानना होगा कि पहिले नित्यता थी उस जगह सत्त्व आया तो नित्यत्व खतम हो गया । ऐसा यदि होता तब तो सहानवस्था कह सकते थे । अथवा सत्त्व पहिले था और उस जगह नित्यत्व आ गया तो सत्त्व हट गया । उसका अभाव हो गया । इस तरहकी बात यदि हुआ करती हो तब तो सहानवस्थारूप विरोध कह सकते थे, पर ऐसा तो है ही नहीं, नित्यत्वकी प्राप्ति हो और फिर सत्त्व आये ऐसा मान लिया तो एक यह तो मान ही चुके कि पहिले नित्यत्व था । और ऐसा कहनेपर कि सत्त्वकी प्राप्ति की सब नित्यत्व आया तो सत्त्व हट जायगा पहिले सत्त्व हुआ पीछे नित्यत्व आया, तो भी नित्यत्व मान लिया । बात यह है कि नित्यत्व व सत्त्वका सहानवस्थारूप विरोध ही नहीं । और, दूसरी जातिका निरोध भी इसमें सम्भव नहीं हो सकता । अर्थात् एक दूसरेको हटाकर रहे इस तरहका विरोध भी सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि ऐसा नहीं देखा गया कि नित्यत्वके परिहारसे सत्त्व रहे । अगर नित्यत्व नहीं है तो सत्त्व नहीं रह सकता, सत्त्व नहीं है तो नित्यत्व नहीं रह सकता । इससे परस्पर परिहार विरोध नहीं देखा गया । सब विरोध इस जगह है कि क्षणिकताको हटाकर नित्यत्व रहता है और नित्यत्वको हटाकर क्षणिकता रहती है यो परस्पर मुकाबलाकी बात हो उनमें तो विरोध परस्पर परिहार स्थितिरूप कोई हो सकता । नित्यपना और क्षणिकपना इन दोनोंके स्वरूपमें विरोध है इसलिए क्षणिकताको हटाकर नित्यत्व रहेगा नित्यत्वको हटाकर क्षणिकता रहेगी ।

सत्त्वकी क्षणिकत्वके साथ व्याप्तिका अभाव—शकाकार कहता है कि भाई सत्त्वकी व्याप्ति तो क्षणिकपनेके ही साथ है, क्योंकि सत्त्व नाम है किसका ? जो अर्थक्रिया करे, जिससे कुछ प्रवृत्ति निवृत्ति सम्भव हो उसे कहते हैं अर्थक्रिया । और,

अर्थक्रिया जिसमें हो उसे ही कहोगे सत्व । ता ऐसा सत्व क्षणिकपनेके साथ व्याप्त है । नित्यत्वके साथ विरोध है । उत्तर देते हैं कि इस तरह तो अन्वोन्याय्य दोष आता है । इस तरहकी अर्थक्रिया रूप सत्व तो क्षणिकपनेसे व्याप्त है तो यह जब सिद्ध हो तो नित्यताका विरोध हो । तो अर्थक्रिया रूप सत्व नित्यके साथ न रहें तब तो यह बात न बनी कि अर्थक्रिया रूप सत्व क्षणिकके साथ रह गया है और नित्यताका विरोध तब बने जब अर्थक्रिया रूप सत्वका क्षणिकताके साथ व्याप्ति सिद्ध हो । अर्थक्रिया न तो सर्वथा नित्यमे सम्भव है न नवथा अनित्यमे सम्भव है । प्रवृत्ति निवृत्ति जीवोंके सभी हो सकती है जब उनका चित्तमे यह भी बात समाई रहे कि यह पदार्थ स्थायी है । सर्वथा स्थायी जाने गए पदार्थमे किमकी प्रवृत्ति होती है ? अर्थात् जो ऐसा ससम्भवे हो कि पदार्थ कृतस्थ अपरिणामी है, पुण्यंतया नित्य है । सर्वथा नित्य है तो उसमे भी अर्थक्रिया सम्भव नहीं है । यो ही सर्वथा क्षणिककी भी प्रवृत्ति अर्थक्रिया नहीं । प्रवृत्ति होती है तो लोगोंका नित्यानित्यात्मक पदार्थमे होती है और नित्यधर्म जाना जाता है सामान्यस्वरूप निरस्तकर, अनित्य धर्म जाना जाता है विशेष प्रवृत्ति निरस्तकर । तो इस प्रकार सामान्यविशेषात्मक पदार्थ माना जाए तो अर्थक्रिया उसमे बन सकती है ।

सामान्यविशेषात्मक पदार्थमे अर्थक्रियाकी सम्भवा—जैसा तिर्यक् सामान्य और तिर्यक विशेषमे भी अर्थक्रिया सम्भव है । जब जान लिया कि ये गाय गाय सब एक किस्मकी होती हैं, ये दूध, दिया करती हैं, इस तरहसे तो एक सामान्य धर्म जाना और फिर उनमें व्यक्तित्व विशेष जाना तथा तो किसी भी एक गायके पास पहुँचकर उससे ही दूध लेनेका यत्न होता है । तो, तिर्यकरूपमें, सामान्य विशेषात्मक पदार्थ जब जाना जाता है तब उसमे अर्थक्रिया सम्भव है । यह वही मनुष्य है जिसका कल अशुभ वस्तु उधार दी थी । तो जान लिया ना ऊर्ध्वता सामान्य । अब कलकी स्थिति इसको उधार देनेकी थी, आज स्थिति इससे वलूल करनेकी है । आज इसको देना चाहिए ऐसा ही वायदा है । कलका परिणामन इसका अन्य था, आजका परिणामन इसका अन्य होना चाहिए । ऐसी ऊर्ध्वताविशेषकी भी बात जब ध्यानमे है तब ना उसमे लेन-देनकी प्रवृत्ति सम्भव हो रही है । यह तो लोकव्यवहारकी बात कही है । अब मोक्षमार्गकी भी बात देखो । सामान्य है, ऐसे ही जीव जातिके पदार्थ मुक्त हुमा करते हैं । यह तो एक सामान्यपना जाना और अशुभ, अशुभ व्यक्ति देखो आत्मसाधना करके मुक्त हुए, यह उनका विशेष जाना । इसी तरह ऊर्ध्वता सामान्य और ऊर्ध्वता विशेष भी परक्षा जाता । मैं वही जीव हूँ मैं एकका हूँ, चैतन्यस्वरूप हूँ । यही स्वभाव प्रकट हो गया, उसका नाम मुक्ति है । और, मुक्तमे यह विशेषता है । आज परिणति समार प्रवस्थामे है यह हटकर मुक्त अवस्थाकी परिणति हमारी हो सकती है । ऊर्ध्वता सामान्य और ऊर्ध्वता विशेषका बोध हो तो मोक्षमार्गमें उद्यम हो सकता है । तो यहाँ ऊर्ध्वता सामान्यका प्रकरण चल रहा है कि ब्रह्म कालान्तर स्थायी है । यदि

सर्वथा क्षणिक माना जाय पदार्थको तो मोक्षमार्ग-प्रपञ्च लोकव्यवहार कुछ भी सिद्ध न हो सकेगा ।

नित्य पदार्थमें अर्थक्रियाकी असम्भवता होनेके कारण क्षणिकत्वकी सिद्धिका शकाकार द्वारा कथन—क्षणिकवादी शकाकार जो कि भेदको ही मानता है । सामान्य और नित्यत्व नहीं मानता, वह कहता है कि यदि नित्य पदार्थ होता हो उसमें न तो क्रमसे अर्थक्रिया हो सकती है न एक साथ अर्थक्रिया हो सकती है । अर्थक्रियाके मायने परिणामन । कुछ भी बदल, कुछ भी बात करे । तो ऐसी अर्थ क्रिया जो सर्वथा नित्य हो उसमें नहीं हो सकती । जो चीज सर्वथा नित्य है, कूटस्थ नित्य है, सदा रहने वाला है तो उसमें बदल क्या ? अगर बदली तो फिर वही कैसे रही, फिर और कुछ हो गयी । तो जो चीज नित्य है उसमें काम नहीं हो सकता, परिणामन नहीं हो सकता । तो नित्य पदार्थमें अर्थक्रिया हो-ही नहीं सकती । अर्थ क्रिया होती है, परिणामनमें अर्थात् जैसे, भगुली सोधी है, टेढ़ी हो गयी तो यह उसकी अर्थक्रिया हो गयी । कुछ तो किया उसने । तो जो नित्य हो, सर्वथा हो, उसमें कुछ परिणामन ही नहीं हो सकता । न क्रमसे हो सका, परिणामन और न एक साथ । तो जब अर्थक्रिया न बनी तो फिर वस्तु ही न रही । अगर अर्थक्रिया है तो, बतावो नित्य पदार्थमें अर्थक्रिया क्रमसे हुई कि एक साथ उस पदार्थमें परिणाम क्रमसे हुआ या एक साथ हो जाता है । क्रमसे तो हो नहीं सकता क्योंकि वह नित्य है । निर-में क्रम क्या पडा है ?

नित्यमें क्रमवती अर्थक्रिया सम्भव न होनेका शकाकार द्वारा कथन— यदि कहो कि सहकारी कारणमें क्रम पडा है, इसलिये नित्य पदार्थमें क्रमसे अर्थ क्रिया हो सकती है । शकाकारका यह मतलब है कि क्या तुम अर्थक्रिया इस तरहसे कहोगे कि पदार्थ तो नित्य है ? अब उसमें, जो जो कारण मानेपर उसमें परिणामन होते हैं वे कारण क्रमसे होते हैं वे कारण क्रमसे होते हैं इसलिये उस नित्य पदार्थमें अर्थक्रिया परिणामन भी क्रमसे हो जाय । सो शकाकार कह रहा कि यह बात भी तुम ठीक नहीं कह सकत, क्योंकि अगर सहकारी कारण निर-पदार्थमें कोई उपकार करदे तो यह बतलावो कि वह उ कार उस नित्य-पदार्थसे भिन्न है, कि-भिन्न ? प्रथम तो यह बात है कि जो नित्य पदार्थ है उसका न कुछ उपकार किया जा सकता और न बिगाड किया जा सकता, तो सहकारी कारण, मिले, तो, भी उसमें कुछ उप-कार नहीं बन सकता । दृष्टान्तके लिए मान लो कि आत्मा एक है, नित्य है सदा वहीका वही रहता है-। तो उसमें यह प्रश्न किया जा सकता है कि, जब आत्मा एक ही है नित्य पररिणामी, तो, उसमें परिणामन कहाँ आ गये, क्रिया कहाँ से बन गई ? ज्ञान करना, इच्छा करना, कुछ विचार करना, ये बातें कहाँ से आ गई, क्योंकि जब नित्य है तो नित्य तो एकरूप होना है, वह तो बदला नहीं करता । इसपर यदि कोई कहे कि आत्मा तो वह एक ही है नित्य एकरूप, किन्तु

इन्द्रियाँ जैसे मिले, प्रकाश जैसा मिले, और कारण जैसा मिले उस तरह काम होता है तो यह हुआ सहकारी कारण, तो सहकारी कारणोंसे क्रमसे नित्य पदार्थमें भी क्रम से अर्थक्रिया हो जाती है। तो यह बात शकाकार कहता कि ठीक नहीं है, क्योंकि जो नित्य पदार्थ है उसमें सहकारीकी अपेक्षा ही नहीं हो सकती। नित्य तो नित्य ही है। उसका जो एक स्वभाव पड़ा है उसमें तो वही एक स्वभाव पड़ा है। यदि अर्थ क्रिया करनेका स्वभाव है तो अर्थक्रिया करेगा। कारणकी क्या अपेक्षा रही? नहीं स्वभाव है तो न करेगा और यदि स्वभाव है कि वह कुछ काम करेगा तो सारे काम एक साथ क्यों नहीं हो जाते, क्योंकि उनमें तो स्वभाव पड़ा हुआ है। तो सहकारी कारण मिलकर नित्य पदार्थमें क्रमसे अर्थक्रिया करते हैं, यहाँ नित्य पदार्थका उपकार नहीं किया जा सकता। और, उपकार जब न हुआ तो नित्यमें फिर हुआ क्या? अर्थक्रिया ही नहीं हो सकती। तो नित्य पदार्थमें क्रमसे अर्थक्रिया नहीं हो सकती।

नित्यमें युगपत् भी अर्थक्रिया न हो सकनेसे क्षणिकत्वका समर्थन— यदि कहो कि एक साथ हो जाय अर्थक्रिया नित्यमें तो यह भी सम्भव नहीं, क्योंकि पूर्वक्रियामें और उत्तरक्रियामें जब भेद पड़ा है और तुम कह रहे हो कि नित्यमें सारे काम एक साथ हो जायेंगे तो जितनी पर्यायों अविवक्ष्यमें होती हैं वे सब एक साथ एक ही समयमें हो जायेंगी फिर दूसरे समयमें उस पदार्थको कुछ करनेको ही नहीं रहा। तो वह पदार्थ भवस्तु बन गया। तो इस तरह नित्य पदार्थमें न तो क्रमसे अर्थक्रिया हो सकती, न एक साथ अर्थक्रिया हो सकती। मानो कुछ भी परिणामन नहीं हो सकता तब नित्य पदार्थमें सत्व नहीं हो सकता। जो सत् है वह क्षणिक ही होगा, क्योंकि क्षणिकमें ही नित्य काम बन सकता है। क्षणिक तो क्षणिक ही है, कुछ देर काममें आ गया कुछ देर बाद मिट गया। कुछ काममें आ गया तो क्षणिकमें अर्थक्रिया बनती चली गयी, पर नित्य हो वस्तु तो उसमें परिणामन नहीं बन सकता। इस तरह शकाकार शकाकरके ही यह सिद्ध करना चाहता कि पदार्थ नित्य नहीं है, पदार्थ सब क्षणविवक्ष्य ही है। अब उक्त शकाका उत्तर देते हैं कि यह बात सारहीन है, क्योंकि जैसे एकान्त नित्यमें जो सर्वथा नित्य है उसमें क्रमसे अर्थक्रिया बन सकती न एक साथ अर्थक्रिया बन सकती। ऐसे ही सर्वथा अनित्यमें भी न क्रमसे न एक साथ अर्थक्रिया बन सकती है। शकाकारने सर्वथा नित्य समझकर खण्डन किया है कि नित्य पदार्थमें कुछ भी काम नहीं बन सकता। न क्रमसे अर्थक्रिया है न एक साथ अर्थक्रिया है। जब कोई क्रिया नहीं हो सकती परिणामन नहीं हो सकता तो नित्य कोई वस्तु ही नहीं है। इसपर उत्तर दे रहे हैं कि इस तरह सर्वथा अनित्यमें भी कोई काम नहीं बन सकता, न क्रमसे न एक साथ। जो कथञ्चित् नित्य हो उसमें ही अर्थक्रिया सम्भव है। पदार्थ कथञ्चित् नित्य है कथञ्चित् अनित्य। ब्रह्म दृष्टिसे नित्य है पर्याय दृष्टिसे अनित्य है। तब ही उसमें काम बन सकता। परिणामन हो, फाय हो, कोई काम होनेपर पहिला रूप बदल गया, दूसरा रूप आ गया यह तो है पर्याय धर्म। इस

तरह तो हो गया कथञ्चित् अनित्य, किन्तु वह सारा काम उस एक ही सत्मे हुआ है जो सत् अनादिसे था, उस हीमें पर्याय बदली है। तो द्रव्यदृष्टिसे वह पदार्थ वही है, नित्य है। यो नित्यानित्यात्मक पदार्थ माना जाय तो उसमें अर्थक्रियाकी सिद्धि हो सकती है। सर्वथा नित्यमें कोई परिणामन सम्भव नहीं। सर्वथा क्षणिकमें कोई परिणामन सम्भव नहीं। जब वस्तु एक ही समय मात्र रहता है तो नष्ट हो गई तो अब उसमें काम क्या ? परिणामन क्या ? तो एकान्त नित्यकी तरह एकान्त अनित्यमें भी न क्रमसे अर्थक्रिया सम्भव है न एक साथ सम्भव है, इस कारण अनित्य भी अवस्तु है। क्योंकि जो सर्वथा क्षणिक हो, एक समयको पदार्थ उत्पन्न हो, दूसरे समय पदार्थ न रहेगा तो सर्वथा क्षणिकमें अर्थक्रिया होनेका स्वभाव ही सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि जो सर्वथा क्षणिक है उसमें यह बात कहा बन सकती है कि पूर्व स्वभावका त्याग करे और नवीन पर्यायको ग्रहण करे। अर्थक्रिया, परिणामन तो उसे ही कहेंगे कि पहिला स्वभाव तो छूट गया और नया स्वभाव आ गया, सो दोनों स्वभाव जिसमें ठहरें ऐसा कोई द्रव्य तुमने माना ही नहीं तो पूर्व स्वभावके त्याग और नवीन स्वभावके त्याग और नवीन स्वभावके ग्रहण करने, इन दोनोंमें जिनका अन्वय हो, पूर्वस्वभावमें भी वही एक पदार्थ हो, तब तो उसमें अर्थक्रिया कही जा सकती है सो यह क्षणिकवादमें सम्भव नहीं। एक क्षणको पदार्थ हो, दूसरे क्षण रहे ही नहीं तो उसमें दो स्वभाव हैं ही कहा कि पूर्वस्वभावका त्याग करे और नवीन स्वभावको ग्रहण करे। जब तक पूर्वापर स्वभावका त्याग और ग्रहण न हो तब तक अर्थक्रिया कैसे भी नहीं की जा सकती ? किसी भी वस्तुमें काम हो तो उस कामका अर्थ तो यही है कि पहिली अवस्था रही नही अब नवीन अवस्था जगी है। तो क्षणिक पदार्थमें न तो क्रममें अर्थक्रिया हो सकती न अक्रमसे। इस कारण क्षणिक अवस्तु है। पदार्थ-कथञ्चित् नित्य है कथञ्चित् अनित्य, ऐसा माने बिना उसमें परिणामन सिद्ध नहीं किया जा सकता। और भी देखिए—जब क्षणिकमें अर्थक्रियाका स्वभाव न बना तो क्षणिक में अर्थक्रियाका स्वभाव न बना तो क्षणिकमें अनेक शक्तियाँ एक साथ तो नहीं आ सकती। द्रव्यमें तो अनेक शक्तियाँ पड़ी भई हैं। पर क्षणिक पदार्थ है, उसमें तो एक समय एक ही शक्ति है, इस कारण भी क्षणिकमें अर्थक्रिया करनेका स्वभाव नहीं सिद्ध हो सकता। जिस तरह कूटस्थ पदार्थमें ये दो बातें सम्भव नहीं हैं कि पूर्वस्वभाव का त्याग करदे और उत्तर स्वभावका ग्रहण करदे इसी तरह क्षणिक पदार्थमें भी यह अन्वय नहीं है कि वह पूर्व स्वभावका त्याग करदे और उत्तर स्वभावका ग्रहण करे। जैसे स्वभावका त्याग करदे और उत्तर स्वभावका ग्रहण करे। जैसे जो सर्वथा नित्य है, परिणामनका बदलनेका स्वभाव नहीं है। कूटस्थ अग्रिमामी है तो उसमें पहिला स्वभाव न रहा। अब दूसरा स्वभाव आ गया यह कैसे कह सकते हैं यदि यह कहा जायगा कि पहिला स्वभाव न रहा अब दूसरा स्वभाव आ गया तो इसीके मायने है कि अनित्य हो गया। तो तथा नित्यमें पूर्वस्वभावका त्याग और उत्तर

स्वभावका ग्रहण होता नहीं है इसी तरह क्षणिक पदार्थोंमें भी पूर्वं स्वभावका त्याग और उत्तरस्वभावका ग्रहण, यह होता नहीं है। क्योंकि पूर्वस्वभावका त्याग करने और नवीन स्वभावको ग्रहण करनेमें कोई क्रम बनता है ना, तो वह कब काल कृत है या देश कृत ? क्रममें दो दृष्टियाँ हुआ करती हैं—एक तो एक साथ किसी अणुमें, लीनमें अनेक पुस्तकें रख दी तो उन पुस्तकोंका जो क्रम है वह देश क्रम है। जैसे धूलमारीमें पुस्तकें लगाते हैं तो एकके बाद एक लगावी, इस तरह जो क्रम पाया जाता है वह देशक्रम कहलाता है। सो ऐसा देशम क्षणिक पदार्थोंक्रमे कहीं सम्भव है। और एक हाता है कालकृत क्रम। जैसे एक मनुष्य पहिले बच्चा था, फिर बालक हुआ, फिर जवान हुआ, फिर बृद्ध हुआ अब मर गया, ऐसी जो उसमें क्रमसे परिणतियाँ चलती हैं वे परिणतियाँ हैं। तो य क्रम जैसे कूटस्थ नित्यमें नहीं हो सकता इसी तरह सर्वथा क्षणिकमें भी नहीं हो सकता। और फिर एक साथ अनेक स्वभाव भी नहीं हैं जिससे एक साथ सारी परिणतियाँ हो जायें, क्योंकि एक साथ सारे परिणमनका हो जाना यह कूटस्थका विरोध करता है और फिर निरन्तर्य विनाशपनेका व्याघात हो जाता है। तो इस तरह क्षणिक पदार्थोंके साथ तो अर्थ किया नहीं ठहर सकती, पर जो कथित नित्य हो, कथित भ्रान्त्य हो, उसमें ही अर्थ किया सम्भव हो सकता है।

विनष्ट होते हुए कारणोंमें कार्यका उत्पादन करनेकी अशक्यता— अब शकाकारसे पूछा जा रहा है कि तुम्हारा यह कहना है कि क्षणिक पदार्थ नष्ट होता हुआ कार्य उत्पन्न करता है कोई पदार्थ हुआ, एक समयको ठहरा, दूसरे समय तो न रहा, तो यो इन क्षणिकवादियोंका यह कहना है कि एक साथ रहने वाला पदार्थ दूसरे क्षणमें किसी कार्यको उत्पन्न करता हुआ नष्ट हो जाता है तो इसी सम्बन्धमें पूछ रहे हैं कि क्षणिक वस्तु विनष्ट होती हुई कार्यको उत्पन्न करती है या भविनष्ट होकर कार्यको उत्पन्न करती है ? या नाश अनाश दोनोरूप होकर कार्यको उत्पन्न करती है या न नाश न अनाश ऐसे अनुसरूप होकर कार्यको उत्पन्न करती है ? ऐसे ये चार विकल्प किए गए। क्षणिक वस्तुको कार्यका उत्पन्न करने वाला कहा जा रहा है तो यह बताओ कि क्षणिक वस्तु किस प्रकार कर्ता है ? यदि कहो कि नष्ट होते हुए कार्यको उत्पन्न करता है अर्थात् वस्तु तो नष्ट हो रही और वह कार्य करके नष्ट हुई—जैसे अगुली टेढ़ी है और उस टेढ़ी पर्यायको नष्ट करते हुए सीधी पर्यायको उत्पन्न किया, अथवा अभी तक तो कोई मनुष्य था और अब मरकर वह देव बन गया, तो नष्ट होते हुये मनुष्यने ही तो अब देव पर्यायको उत्पन्न किया है ना। इससे प्रत्येक वस्तु क्षणिक है और वे क्षणिक नष्ट होते हुए कार्यको उत्पन्न कर देते हैं तो यह बात सही नहीं बैठती। कारण कि जैसे बहुत काल पहिले जो पर्याय नष्ट हो गयी, बहुत काल पहिले जो पदार्थ नष्ट हो गया वह तो अब किसी अन्य पर्यायको पैदा करता नहीं। इसी तरह इस समय नष्ट हुआ जो पदार्थ किसी अन्य कार्यको नहीं कर सकता। शकाकार यह जानता था कि वस्तु एक

क्षणको आती है दूसरे क्षण नहीं रहती । तो पहिले क्षणमे उत्पन्न हुई तुरन्त नष्ट हो गयी और वह नवीन पदार्थको उत्पन्न करके नष्ट हुई ने तो यह कैसा सम्भव है कि स्वयं नष्ट होता हुआ किसी अन्यको उत्पन्न करदे । यदि स्वयं नष्ट करता हुआ कारण कार्यसे उत्पन्न क दे तो आज मे १० पर्व पहिले जो पदार्थ नष्ट हो गया वह पदार्थ आजके कार्यको क्यों नहीं कर देता ? क्योंकि तुमने अब तो मान लिया कि नष्ट होता हुआ कारण पदार्थ कार्यको उत्पन्न कर देता है तो घू कि बहुत काल पहिले नष्ट कहलाता है और वह किसी नवीन कार्यको उत्पन्न नहीं कर सकता इसी प्रकार इस समय भी नष्ट हुआ पदार्थ किसी कार्यको नहीं कर सकता । तो इस प्रकार क्षणिकवादिसे यह विकल्प किया गया है कि पदार्थ क्षणिक होकर जो नवीन कार्यको कर देना है तो क्या वह नष्ट हुएको कर देता है या नष्ट होकर करता है ? यदि नष्ट होकर कार्यको करता है तो फिर उन्हें यह बताना चाहिए कि बहुत पहिले नष्ट हुआ पदार्थ क्यों नहीं आजके कार्यको करता ? इससे सिद्ध है कि नष्ट हुए पदार्थमे किसी भी कार्यको करनेका सामर्थ्य नहीं है । तब यह मानना युक्त नहीं कि पदार्थ क्षणिक है और वह नष्ट होता हुआ उत्तर क्षणको उत्पन्न करके नष्ट होता है ।

अविनष्ट रहकर कारणसे कार्यका उत्पाद माननेमे अनेक अनिष्टा-पत्तियाँ — यदि कहो कि क्षणिक वस्तु नष्ट न होती हुई कार्यको उत्पन्न करती है तो ऐसा कहनेमे तुम्हारा अणुभग सिद्धान्तका विनाश सिद्ध हो गया, क्योंकि तुमने अब कारणको अविनष्ट मान लिया तथा अविनष्ट होकर वस्तु कार्यको करे ऐसा माननेमे सर्वशून्य दोष हो जायगा । क्योंकि अब तो सकल कार्योंका एक समय ही उत्पाद होकर नाश हो जायगा, क्योंकि कारणके अविनष्ट होनेपर फिर तो वह कार्यको उत्पन्न न कर सकेगा । कारण भी रहा आये और कार्य भी रहा आये । एक उपादान मे यह तो सम्भव नहीं हो सकता । जैसे कि मृतपिण्ड रहा आये अथवा घडा भी रहा आये अथवा घडा भी रहा आये और स्मरियाँ भी रही आये तो ऐसा नहीं होता है, जब अविनष्ट कारणसे कार्यका उत्पाद रहा तो एक बार कार्य हो गया तो सारे कार्य हो जायेंगे । फिर दूसरे क्षणमे कोई कार्य न रहेगा ।

विनष्टाविनष्टोभयरूप व अनुभयरूप कारणकी असिद्धि होनेसे कार्योत्पादकी असिद्धि — यह भी नहीं कह सकते कि क्षणिक वस्तु विनष्ट और अविनष्ट दोनों रूप रहकर कार्यको उत्पन्न करती है क्योंकि पदार्थको क्षणिकवादमे माना है निरस और एकस्वभाव । तो कोई पदार्थ निरस हुआ करता है और एकस्वभावरूप हुआ करता है तो प्रथम तो निरस होनेके कारण और दूसरे स्वभाव एक होनेके कारण उसमे विनष्टरूपता और अविनष्टरूपता रहे ऐसे दो रूप सम्भव नहीं हो सकते । तो जब एक वस्तुमे विनष्टरूपता और अविनष्टरूपता सम्भव नहीं हो सकती तो यह कहना कि अविनष्टरूप उभयरूप रहकर विनष्ट एवं अविनष्ट रूप रह-

कर कार्यको उत्पन्न करता है। यह प्रपञ्च बात है। ऐसा भी नहीं कह सकते कि अनुभयरूप रहकर क्षणिक वस्तु कार्यको उत्पन्न करती है क्योंकि अनुभयरूप भव यह है कि वस्तु न विनष्ट है न अविनष्ट है ऐसा अनुभयरूप रहकर कार्यको उत्पन्न करती है। तो ऐसा कहनेमें अन्वयवच्छेदका भ्रम आ गए अर्थात् ऐसा कहनेपर कि क्षणिक वस्तु विनष्ट नहीं है तो तुरन्त ही यह बात सिद्ध होती है कि वह अविनष्ट है और जब यह कहोगे कि वह वस्तु अविनष्ट नहीं है तो तुरन्त ही यह बात आ जाती है कि वह विनष्ट है तो विनष्ट और अविनष्ट ये दोनों अन्वयवच्छेद रहेंगे, विनष्ट रहेंगे तो अविनष्ट न रहेंगे, अविनष्ट रहेंगे तो विनष्ट न रहेंगे। यो अन्वयवच्छेद रूप हैं दोनों भ्रम तो उनमें एक का निषेध किया जायगा तो दूसरेका विधान अनिवार्य हो गया तो इसी स्थितिमें अनुभयरूपता आ ही नहीं सकती। अर्थात् विनष्ट न हुआ यह कहनेपर अविनष्ट हो गया। स्थिर हो गया। यह निश्चय अनिवार्यरूपसे हो जायगा और जब यह कहा कि अविनष्ट नहीं है तो विनष्ट है यह बात बन जायगी तो इस तरह एक वस्तुमें अनुभयरूपता बन नहीं सकती।

निरन्वय नाश माननेपर कारणमें उपादानकारणत्व व सहकारी कारणत्वकी व्यवस्थाका अभाव—भव और भी सुनो। यदि पदार्थको निरन्वय नाशी मान लिया जाता है अर्थात् उस पदार्थका कोई अन्वय नाम निशान कुछ भी नहीं रहता है। इस तरह निरन्वय विनाशो माननेपर तो कारणमें उपादानपना और सहकारोपना इन दो विभागोंकी व्यवस्था नहीं बन सकती। क्योंकि निरन्वयनाशी होनेसे उसके स्वरूपका परिज्ञान न रहेगा। इसका तात्पर्य यह है कि क्षणिकवाद सिद्धान्तमें एक वस्तुको किसी कार्यका तो माना है उपादान कारण और किसी कार्य का माना है सहकारी कारण जैसे कि मिट्टीसे घड़ा बना तो माना गया है कि घड़ेका तो है उपादान कारण मिट्टी और उम मिट्टीसे ज्ञान भी बना अर्थात् पदार्थसे ज्ञानकी उत्पत्ति मानी गई है। तो जो मिट्टीका ज्ञान करते हैं उनके ज्ञानका वह सहकारी कारण हो गया तो वह मिट्टी का पदार्थ जिसका कि निरन्वय विनाश मानते कि उस का ज्ञान मात्र भी कुछ नहीं रहता, तो उम मिट्टीमें यह कैसे सिद्ध कर सकेंगे कि यह घड़ेका तो हुआ उपादान और मिट्टीका ज्ञानका हुआ सहकारी कारण। ऐसे ही और भी हस्तक्षेप हो जायेंगे। जैसे नील अणु है। नीलारूप है तो वह रूप उत्तररूपको तो मानता है उपादान कारण और रसका मानना है सहकारी कारण। भव रूप तो क्षणिक हुआ और वह निरन्वय नष्ट हो गया तो निरन्वय नष्ट होनेपर भव जो दो कार्य सामने हैं रूप और रस। तो उनमें यह विभाग कैसे बनाया जायगा कि रसका तो हुआ वह उपादान कारण और रसका हुआ वह सहकारी कारण। तो निरन्वय नाशी माननेपर उन कारणोंमें वस्तु। यह इस कार्यका तो उपादान कारण है और इस कार्यका सहकारी कारण है यह व्यवस्था नहीं बन सकती, क्योंकि निरन्वय नष्ट हो जानेपर भव उसके स्वरूपका कुछ ज्ञान ही नहीं किया जा सक रहा।

निरन्वयताशवादके सिद्धान्तके उपादानस्वरूपकी सिद्धिमें चार विकल्पोकी पृच्छना—अच्छा, उपादानका स्वरूप क्या है ? उपादानके स्वरूपका ज्ञान नहीं किया जा सकता, ऐसी बात सुनकर कुछ कहनेको उद्यत हुए शकाकारके प्रति स्वयं ही पूछा जा रहा है कि अच्छा, फिर बताओ तो कि उपादान कारणका स्वरूप क्या है क्षणिकवाद सिद्धान्तमें ? क्या उपादान कारणका यह स्वरूप है कि अपनी सतति हटानेपर कार्यको उत्पन्न करदे । अर्थात् कारणभूत पदार्थ अपनी सतति को तो हटादे और एक नवीन बातको उत्पन्न करदे । जैसे कि मिट्टीका पिण्ड स्वयं हटता हुआ घटको उत्पन्न है कर देना है याने मृत्पिण्डसे घड़ा बना तो घड़ा बननेपर फिर मृत्पिण्डकी बात तो न रही । तो मृत्पिण्ड स्वयं हटकर घटको उत्पन्न करदे । इस प्रकार अपनी सतति हटाकर, अपना नाम निशान मिटाकर कार्यको उत्पन्न करदे इससे, इसका नाम क्या क्या उपादान कारणका ही है अथवा अनेक कारण का ही है अथवा अनेक कारण समूहसे उत्पन्न होने वाले कार्यमें अपनेमें रहने वाले विशेषको रखदे काय क्या यह उपादानका स्वरूप है ? इस द्वितीय पक्षका भाव यह हुआ कि जैसे ज्ञानक्षणरूप कार्य इन्द्रिय, पदार्थ प्रकाश आदिक कारणसे हुआ करता है तो कार्य तो हुआ वह ज्ञान क्षण । वह हुआ अनेक कारणों उन सब कारणोंमें जो कारण अपनेमें रहने वाली विशेषताको रख देवे कार्यमें, तो जो कारण अपनेमें रहने वाली विशेषताको कार्यमें रख सके उसको कहेंगे उपादान कारण । क्या उपादान कारणके स्वरूपका यह भाव है अथवा समनन्तर प्रस्थपना होना ही उपादान कारणका स्वरूप है । याने उसके अनन्तर जो कार्य होनेको है उस कार्यका कारणपना रहा कहा जा सके जिसको सो उपादान कारणका स्वरूप है । अथवा नियम सहित अन्वय व्यतिरेकका अनुविधान होना उपादानका स्वरूप है । अर्थात् जिस कार्यका कारणके साथ अन्वय व्यतिरेकका सम्बन्ध रहे कि जिसके होनेपर कार्य हो, जिसके न होनेपर कार्य न हो, इस तरहका अन्वय व्यतिरेक का सम्बन्ध रहे । क्या इसके मायने उपादान कारणका स्वरूप है ? इस प्रकार उपादान कारणके स्वरूपकी जानकारीके सम्बन्धमें ४ विकल्प उपस्थित किए गए ।

स्वसंततिनिवृत्ति होनेपर कार्यजनकत्व होनेरूप उपादान स्वरूपकी असिद्धि—उक्त चार विकल्पोमेंसे यदि प्रथम विकल्प लोके, अर्थात् उपादान कारणका स्वरूप यह है कि अपनी सततिके हटनेपर कार्यको उत्पन्न करे अर्थात् अपनी सततिको हटाता हुआ जो कार्यको उत्पन्न करे वह कारण उस कार्यका उपादान कारण कहलाता है, ऐसा पक्ष ग्रहण करनेपर यह पूछा जा रहा है कि वह कारण अपने सततानकी निवृत्ति करता है तो क्या कथंचित् सततान निवृत्ति करती हैं या सर्वथा ? यदि कहो कि वह कारण कथंचित् सततान निवृत्ति करता है तो इसमें स्याद्वादमतका प्रसंग हो गया, स्याद्वाद सिद्धान्तमें यह बताया गया है कि पूर्व पर्याय सयुक्त पदार्थ उत्तर पर्यायका उपादान कारण है सो उत्तर पर्यायरूप कार्यके होनेपर पूर्व पर्याय हट जाती है, मगर

द्वय वही रहता है। इस कारणसे जो कुछ टूटा है वह कथंचित् टूटा है पर्यावरणसे टूटा है द्रव्य रूपसे नहीं टूटा है। तो उस तरफ कथंचित् सतान निवृत्ति माननेपर अनेकान्तमनका प्रसंग या जायगा। यदि कहो कि सर्वथा सतान निवृत्ति करती है वह अणिक यस्तु तब तो फिर परलोकका प्रभाव हो जायगा क्योंकि एक ज्ञानक्षण भी यस्तु है और यह ज्ञानक्षण उत्तरज्ञानको उत्पन्न करेगा तो अणिकवादके सिद्धान्तके अनुसार ज्ञानक्षणकी सत्ता। सर्वथा टूट गई नाम निश्चय न रहा तो फिर परलोक क्या चीज रही? तो सबथा सतान निवृत्ति माननेपर परलोकका प्रभाव हो जायगा इस कारण प्रथम विकल्पको सिद्ध नही कर सकते कि उपादान कारणका स्वरूप यह है कि अपनी सततिको हटाता हुआ कार्यको उत्पन्न करदे।

स्यगत विशेषाधायकत्वरूप उपादानस्वरूपकी प्रसिद्धि अब यदि द्वितीय पक्षकी बात लेते हों कि अनेक कारणोंसे उत्पन्न ज्ञान-कार्यमें जो कारण अपनेमें रहने वाले विशेष धर्मोंको कार्यमें रखदे। कार्यको धर्म है, ऐसे कारणको उपादान कारण कहते हैं। तो इस विकल्पको मानने वालेके प्रति पूछा जा रहा है कि वह उपादान कारण जिसमें कि कल्पना की गई है उपादानताकी तो क्या अपनेमें रहने वाले कुछ ही विशेष धर्मोंको कार्यमें रख देता है या अपनेमें रहने वाले समस्त धर्मोंको रख देता है। कारण तो कार्यको उत्पन्न करके नष्ट हो जाता है तो वह नष्ट हो जाने वाला कारण कार्यमें जो अपना धर्म सौंप गया। रख गया तो क्या वह समस्त धर्मोंका रख गया या कुछ धर्मोंको रखा गया? यदि कहो कि वह अपनेमें रहने वाले कुछ विशेषोंको रखा गया है तब तो देखिए एक सर्वज्ञका ज्ञान कार्य है। सर्वज्ञदेव जो कुछ ज्ञान कर रहे हैं वह तो हमारा कार्य और उसमें कारण है जिनका ज्ञान किया जा रहा है वे वे सब पदार्थ तो उनके ज्ञानमें हम लोगोंका ज्ञान भी तो था गया अर्थात् सर्वज्ञका ज्ञान हम भ्रष्टाज्ञोंके ज्ञानको भी तो जानता है। तो देखिए भ्रष्टाज्ञोंके ज्ञानका आकार सर्वज्ञके ज्ञानमें अपना अर्थात् भ्रष्टाज्ञोंके ज्ञान अपना आकार सर्वज्ञके ज्ञानमें रख दिया तब तो हमारा ज्ञान, भ्रष्टाज्ञोंका ज्ञान सर्वज्ञके ज्ञानके प्रति उपादान कारण बन जायगा। जब उपादान कारणका स्वरूप यह माना है कि जो कारण अपनेमें रहने वाले कुछ विशेषोंको जिन कार्यमें रखदे उस कार्यके प्रति वह उपादान कारण कहलाता है तो देखा ना हम भ्रष्टाज्ञोंके ज्ञान सर्वज्ञके ज्ञानमें अपना आकार रख दिया क्योंकि अणिकवादमें ज्ञेय पदार्थसे ज्ञानक्षणभी उत्पत्ति मानी गई है। तो जब हमारे भ्रष्टाज्ञोंके ज्ञानमें अपना आकार समर्पित कर दिया सर्वज्ञ ज्ञान कार्य हमारा और हम भ्रष्टाज्ञोंका ज्ञान कारण हुआ। उपादान बन गया। तो अब देखिये कि सर्वज्ञके ज्ञानके अब दो उपादान हो गए। सर्वज्ञका स्वयं पूर्वज्ञानक्षण और हम भ्रष्टाज्ञोंका ज्ञानक्षण। ऐसा होनेपर अब सर्वज्ञमें दो सतानें चल उठी। सतानें होती हैं उपादानसे तो अब सर्वज्ञके ज्ञानका वह सर्वज्ञज्ञान भी उपादान रहा और हम भ्रष्टाज्ञोंका ज्ञान भी उपादान रहा। तो अब उसमें दो सतानें हो गयी। तो

या सर्वज्ञ के ज्ञानसे तू तान मकर होनेका दोष धारा है ।

[illegible]

तो इसका अर्थ यह हुआ ना कि पदार्थके कुछ धर्म तो आ गए, कुछ नहीं आये तो ज्ञान क्षणमे कारणके कुछ धर्म तो अनुवृत्त हो गए समान हो गए और कुछ धर्म व्यावृत्त हो हो गए । उस ज्ञानक्षणसे उस कार्यसे कुछ धर्म जलग हट गए तो अनेक विरुद्ध धर्म कार्यमे आ गए ना और अनेक परस्पर विरुद्ध धर्मोंका किसी एक जगह आ जाना इस ही का नाम तो अनेकान्त है । अनेक धर्मोंका एक जगह रहना सो अनेकान्त है । अब देखिये, तुम्हारे ज्ञानक्षणमे पदार्थके कुछ धर्म तो आये, कुछ धर्म न आये । तो अनुवृत्त व्यावृत्त विरुद्ध, परस्पर अनेक धर्मोंका एक पदार्थमे, एक ज्ञानमें समाव हो रहा है तो यह अनेकान्तस्मकताको ही तो सिद्ध करेगा फिर आपकी अभिमत एकान्त स्वरूपता कहाँ रही । इस कारण यह नहीं कह सकते कि उपादान कारण अपने कुछ विशेषोंको कार्यमे रख देता है । इसी कारण जो कारण कार्यमे अपने कुछ विशेष धर्मोंको रख दे, उसको उपादान कारण कहते हैं । यो उपादानका स्वरूप बनाना सगत नहीं बैठ रहा ।

स्वगतसमस्तविशेषाधायकत्वरूप उपादानस्वरूपकी असिद्धि—अब द्वितीय पक्षका द्वितीय विकल्प मानते हो तो उसका दोष सुनो ! द्वितीय विकल्प है कि जो अपने समस्त विशेषोंको कार्यमे भर जाय उसको उपादान कारण कहते हैं । तो समस्त विशेषोंको ग्रहण करा देनेके कारण यदि उपादान कारण माना जाय तो फिर यह बतलावो कि निर्विकल्प ज्ञानसे विकल्पकी उत्पत्ति कैसे होगी ? क्षणिकवादमे सर्व-प्रथम प्रत्यक्ष ज्ञानसे जीवको निर्विकल्प ज्ञान होता है, उस निर्विकल्प ज्ञानक्षणसे उत्तर में होने वाले सविकल्प ज्ञानक्षणकी उत्पत्ति होती है । तो देखिये ना, कि सविकल्प ज्ञानक्षणकी उत्पत्तिका कारण यह निर्विकल्प ज्ञान पडा । अब कारण माना है आपने उसे जो अपने समस्त विशेषोंको कार्यमे सोंप जाय । तो निर्विकल्प ज्ञानने सविकल्प ज्ञानको अपने समस्त विशेष कहाँ सोंपे ? यदि सोंप दिए होते तो इसका अर्थ है कि जैसी स्थिति निर्विकल्प ज्ञानकी थी वही स्थिति उसके बाद भी रहनी चाहिए । तो विकल्प कहाँ रहा ? निर्विकल्प ज्ञानसे फिर विकल्पकी उत्पत्ति नहीं बनती । और श्री दूसरा दूषण सुनो ! यदि उपादान कारण अपने समस्त धर्मोंको कार्यमे सोंप बैठे तो देखिये ! रूपाकारसे जो ज्ञान हुआ है रूपज्ञान, तो रूपाकार ज्ञानसे जो अनन्तरमें रूप ज्ञान हुआ है वह रसज्ञान रसाकारकी उत्पत्तिका कारण कैसे बन सकता है ? क्योंकि उपादान कारण माना है तुमने उसे, जो अपने समस्त विशेषोंको कार्यमे रख जाय । तो रूपज्ञान यदि रसज्ञानमे अपने समस्त विशेषोंको रख जाता है तब तो रूपज्ञान ही बनना चाहिए, रसज्ञान कैसे बन जायगा ? क्योंकि रूपज्ञानने रसज्ञानमे अपने समस्त विशेष रख दियेका प्रसङ्ग आ गया । किन्तु ऐसा है कहाँ ? रूपज्ञानने रसज्ञानमे समस्त विशेष रखे नहीं ।

एक पुरुषमे अनेक ज्ञान सन्तान मानकर उपादान प्रतिनियम सिद्ध

करनेमें विडम्बनाका विवरण—यदि कहो कि हम अनेक सतान मान लेंगे, किसी भी पुरुषमें अनेक सतान चल रही हैं, रूप ज्ञानकी सतान चल रही हैं, रस ज्ञानकी भी सतान चल रही है तो यो अनेक ज्ञानोकी सतान मान लेनेसे फिर तो अपने-अपने सहस्र सतानसे अपनी अपनी सभीकी उत्पत्ति हाती जायगी। अर्थात् जब एक पुरुषमें नाना ज्ञान सतानें चल रही है तो जिस जातिका ज्ञान है उससे उस जातिके पदार्थोंका ज्ञान होता रहेगा। फिर उसमें यह भ्रमचक्र न जायगी कि रूपज्ञानसे रसज्ञान कैसे बनेगा ? अरे उस पुरुषमें रसज्ञानकी भी सतान चल रही है, रूपज्ञानकी भी सतान चल रही है, रूपज्ञानक्षणसे रूपज्ञानकी भी उत्पत्ति होन लगेगी। और रसज्ञान क्षणसे उत्तर रस-ज्ञान क्षणकी भी उत्पत्ति होने लगेगी। और अन्य ज्ञानक्षणसे उत्तर अन्य ज्ञानक्षणकी भी उत्पत्ति होने लगेगी। उत्तरमें कहते हैं कि इस तरहसे तो एक ही पुरुषमें अनेक प्रमाण सिद्ध हो जायेंगे अर्थात् आत्मा हो अनेक सिद्ध हो जायेंगे, क्योंकि ज्ञान सतान अनेक मान ली है ना। तो जितने ज्ञान हैं उतने ही आत्मा हुए और जब एक पुरुषमें अनेक प्रमाता सिद्ध हो गए तो जैसे देवदत्तने जो बात देखी है उसका स्मरण यज्ञदत्त को हो जाय यह तो नहीं होता ना, क्योंकि देवदत्त भिन्न सतान है अर्थात् भिन्न ज्ञान की परम्परा है। तो जैसे देवदत्त द्वारा देखे गए पदार्थमें यज्ञदत्तका कुछ अनुसंधान नहीं होता, स्मरण परिज्ञान अनुभव कुछ नहीं होता, इसी तरह एक भी पुरुष यदि गाय और घोड़ेको देखे तो उसको भी यह अनुसंधान न रहना चाहिए यह स्मरण न करना चाहिए कि मैंने पहिले गायको देखा था तो जिस ही मैंने पहिले गायको देखा था तो जिस ही मैंने पहिले गायको देखा था उस ही मैंने अब इस भ्रमको देखा है, अथवा एक साथ भी गाय और घोड़े देखे जा रहे तो इन्हें भी मैं ही देख रहा हूँ, ऐसा ज्ञान न करना चाहिए, क्योंकि अब तो एक पुरुषमें अनेक प्रमाता मान लिए गए, अनेकज्ञान सतानें मान ली गई हैं, किन्तु अनुसंधान न होता हो ऐसा तो नहीं है। हम १०-२० वर्षक पहिले जानी हुई बातका भी अनुसंधान कर लेते हैं। तो इन प्रकार यदि उपादानका स्वरूप यह बनाते हैं कि जो अपने समस्त विशेष कार्यमें रख आया उसको उपादान कारण कहते हैं तो ये सारे दोष उपस्थित होते हैं इस कारण उपादान उसका नाम नहीं कि जो अपना साही विशेषताओंको कार्यमें रख जाय। और खुद तुरन्त नष्ट हो जाय।

स्वगतसमस्तविशेषाधायकत्वरूप उपादानस्वरूप माननेपर सहकारी-कारणत्वकी व्यवस्थाका अनवकाश—अब इस ही विवरणके सम्बन्धमें अर्थात् उपादान कारण उसे कहते हैं जो अपनी समस्त विशेषताओंको कार्यमें रख जावे, इस सम्बन्धमें अन्य एक दोष बताते हैं। स्वगतमकलविशेषाधायकत्वका विकल्प जाननेपर तो सर्वात्मकत्वसे उपादेय क्षणमें ही इस कारणका उपयोग हो गया, अर्थात् वे क्षणिक पदार्थ जा कार्यमें अपना समस्त विशेष रख गया तो सर्वरूपसे उस कार्यमें ही उस कारणका उपयोग जग जायगा। अब कुछ रहा तो नहीं। जब उपादान कारणने

अपने 'समस्त' स्वरूप, सर्वस्व जब कार्यको दे देना तो अब उस कारणमें कुछ रहा तो नहीं । 'तो जब अन्य' स्वभावान्तर रहा ही नहीं, 'तो उसका अन्य' कार्यके 'प्रति सहकारित्व'रूपसे उपयोग न होगा तो एक सामग्रीके अन्तर्गत जो काम है—उत्तर १९, 'आदि जिस' इसका कि 'सहकारी' कारण माना जा रहा है अब उसका सहकारी कारण तो नहीं रह सकता । यहाँ यह तात्पर्य समझना कि कोई क्रैष्टिक पदार्थ जब कार्यमें अपना स्वरूप सर्वस्व रख जाता है तो उस कारणने अपना स्वरूप तो उस उपादेयमें रख दिया ना अर्थात् जिसका यह उपादान कारण था उस कार्यमें रख दिया तो अब कोई भी स्वभाव तो नहीं बचा । जब समस्त-विशेष कारणने उपादेय कार्यमें रख दिया तब कोई बात बची तो नहीं । तब दूसरे कार्यके प्रति वह सहकारी कारण कैसे बन सकता है ? जब सहकारिताके लिए कोई स्वभावान्तर ही न रहा, सारा विशेष उपादेय क्षणमें ही सोंप दिया तो अब किसी भी कार्यका सहकारी कारण बनना सिद्ध नहीं हो सकता । फिर तो उसके ज्ञानसे रूप आदिक ज्ञानकी उत्पत्ति कैसे हो सकती है ? यहाँ यह उपदेश दिखाया गया है कि उपादान कारणने उपादेय कार्यको अपना व कुछ चीज दिया । अब कुछ रहा तो नहीं बाहर । तो अब किसके आश्रयपर अन्य कार्यका वह सहकारी कारण माना जाय ?

१. उपादेयक्षणमें स्वगतसमस्तविशेषाधान होनेपर भी कारणमें स्वभावान्तर माननेपर अनेक धर्मत्मकताकी सिद्धि—यदि कहो कि उसमें स्वभावान्तर भी है, सब कुछ उपादेय कार्यमें सोंप चुकनेके बाद भी कारणमें कुछ स्वभावान्तर भी है, जिसके कारण अन्य कार्यका यह सहकारी कारण बन जाता है । तो इसका उत्तर सुनो तीन लोकके अन्तर्गत अन्य कारणोंके द्वारा उत्पन्न हुए नाना कारणान्तर उसकी अपेक्षा है तो उस कारणमें भजनकत्व होनेपर भी स्वभावान्तर बन गया, ऐसा मान लेना चाहिए । अर्थात् जो कुछ भी स्वभावान्तर रह गया है, उपादेय क्षणमें अपना सब कुछ सोंपनेके बाद भी तो वह स्वभावान्तर सब कार्योंका सहकारी कारण बन जायगा, तब तो यह बात बन बैठेगी कि एक ही उपादेय उपादान किसीका तो सहकारी बनता है, किसीका सहकारी नहीं बनता है । तो देखो ना अब उस एक कारणमें अनेक विकृत धर्म भी आ गए । किसी कार्यका सहकारी कारण बन जाता । किसी कार्यका सहकारी कारण नहीं बनता, जो अनेक विकल्प धर्मसे युक्त हो गए वे सारे उपादान, तब अनेकताका ही तो आश्रय लिया गया । ये सब धर्म काल्पनिक नहीं मिथ्या नहीं । कारणोंमें किसी कार्यका सहकारित्व शक्ति है, किसी कार्यकी सहकारित्व शक्ति नहीं है, इस तरह जो उसमें नानापन है, जो परस्पर धर्म है उससे सयुक्त हुआ ना, और ये धर्म मिथ्या नहीं हैं । यदि कारणके ये सारे धर्म काल्पनिक हो जायें तो उनके जो कार्य हैं वे सब भी काल्पनिक बन बैठेंगे । इस कारणसे उपादान कारणका यह स्वरूप मानना कि जो कारण अपना सर्वस्व, विशेष, धर्म जिस उपादेय कार्यको सोंप जाय 'उसको उस कार्यका उपादान कारण कहते हैं । यह विकल्प युक्ति-

संगत नहीं होता ।

समनन्तरप्रत्ययस्वरूप उपादानरूप माननेमें सम्शब्दवाच्य समत्वके भावमें विडम्बना - शङ्काकार कहता है कि उपादानका लक्षण समनन्तर प्रत्ययपना बन जायगा यथात् समान कालके अनन्तर ही पहिले कारणका होना यह उपादानकी लक्षण है । उत्तर देते हैं कि यह बात अशुद्ध है । समनन्तर शब्दकी ही पहिले सिद्धि करो । समनन्तरमें दो शब्द हैं - सम् और अनन्तर । सम्का अर्थ है समता और अनन्तरका अर्थ है बिना अनन्तरके होना । तो कार्यमें जो समानता है वह किसकी है ? कारणकी । समानता बतानेमें दो चीजें कही जाती हैं । तो कार्यमें जो कारणकी समानता है वह सर्वस्वरूपसे है या एकदेशरूपसे ? यदि कहो कि कार्यकी समानता कारणके सर्वस्वरूपसे है, तब तो जैसे कारण पहिले है, उसी प्रकार कार्य भी पहिले ही होना चाहिए । कारणके बाद एक प्रथक लगी हुई क्षणमें कार्यकी उत्पत्ति मानी है और अब मान रहे हो कि कार्यमें कारणकी पूरी समता है । तो जैसे कारण प्राग्भावी है उसी प्रकार कार्य भी प्राग्भावी होना चाहिए । और जब कार्य व कारणमें समता आ गई तो जैसे दाहता और वाया गायका सींग एक ही समयमें है तो उसमें जैसे कार्य कारणपत्ता नहीं है इसी प्रकार प्रत्येक कार्यमें चूँकि वह कारणके समान कालमें है तो एक ही समयमें रहने वाले दो पदार्थोंमें कार्यकारणभाव कहा बन सकेगा ? एक तो यह दोष आया । दूसरा यह दोष है कि किसी भी कार्यके कारणको आपने मानी जब समानकालता यथात् कार्य कारणके कालमें रहता है तो एक तो वह कार्य अपने कारणके समान कालमें माना गया तो उसका कारण भी तो किसीका कार्य है तो वह कार्य अपने कारणके कालमें आया । फिर वह भी कारण किसीका कार्य है । वह भी अपने कारणके कालमें आया । इस तरहसे तो सारा सत्ता शून्य हो जायगा क्योंकि कार्य और कारण बन ही नहीं सकता । इससे यह नहीं कह सकते कि कार्यमें कारणकी सर्वस्वरूपसे समानता है । कथञ्चित् समानता मानोगे तो ऐसे सर्वज्ञका ज्ञान, योगीका ज्ञान जिसमें कि हम मल्लोके ज्ञानका आलम्बन लिया है तो हमारे ज्ञानके आकार हुआ ना योगीका ज्ञान । तो समान बन गया तो उसमें भी एक सत्तापनेका प्रसंग आ जायगा ।

समनन्तरप्रत्ययत्वके अनन्तरशब्दके भावमें देशकृत अनन्तरताकी असिद्धि अब अनन्तरपनेकी बात सुनो । शङ्काकारका यह कहना है कि कार्यका उपादान कारण यह कहलाता है जो कि कार्यसे निकट ही पहिले कारण बना हो, वह उस कार्यका उपादान कारण है । जैसे पड़ा कार्य ठूपा तो थड़ासे निकट ही पहिले जो चूड़िपण्ड या तैयार यह पड़ेका उपादान कारण हुआ । तो यहाँ अनन्तर शब्दका अर्थ पुष्टा आ रहा है कि अनन्तरका मतलब ही क्या है ? अनन्तर यह है कि जिसमें भाव न आये । जैसे तीसरे समयका कारण पहिले समयका पदार्थ नहीं हो सकता,

उसमें अनन्तर भी गया तीसरे समयकी पर्यायिका, किन्तु दूसरे समयकी पर्यायिका कारण हो सकती है। तो अनन्तरका अर्थ है न लाकर जो निकटमें मिले तो अनन्तर सामान्य अर्थ है तो यह है। पर अनन्तर शब्दमें दिकल उठाकर का अर्थ पूछ रहे हैं, क्या वह अनन्तर देशकृत है या कालकृत ? जैसे कोई ईरान अगुल बड़ा है अब उसमें चौथे अगुलका अनन्तर कारण क्या कहलाया ? तीसरे अगुलमें इदेन ही तो कहलाया इस प्रकार यह तो शकृत अनन्तर और कालकृत अनन्तरका अर्थ यह है कि चौथे समयमें है उसके अनन्तर पूछ कोन हुआ ? तीसरे समयका कार्य । तो अनन्तरता जानी जाती है—एक तो देशकी अपेक्षा और एक कालकी अपेक्षा । तो क्या कृत अनन्तर मानते हो ? देशकृत अनन्तरतामें तो समनन्तरप्रत्यक्ष मानते हैं, क्योंकि इन कारण कार्यके प्रसंगमें देशकृत अनन्तरताका कुछ उपयोग कार्य कारण जहाँ बताया जा रहा है, वहाँ सम्बन्धी ही बात तो समझनी क्षेत्रकी बात समझनी होगी ? जैसे यह कमरा १५ फिट लम्बा है तो दूसरे हिस्से पहिला फिट है ऐसा अनन्तरताका काम कार्य कारणमें यह बनता । म उत्पन्न हुआ दो घुशासे अग्नि कुछ पहिले तो थी । तो कालकृत म तो कारण कार्यकी व्यवस्था बनती है । पर जबहुके अनन्तरसे पूर्व उत्तरपना कार्यकारणकी व्यवस्था नहीं रहती । तो देशकृत अनन्तरता तो कार्य बात बतानेमें उपयोगी नहीं है । देशकृत अनन्तरता न भी हो तो भी अपना बन जाता है । जैसे एक चित्त अर्थात् चित् (चेतन) अयोध्यामें मारा तनापुरमें चित्तसखाका जन्म हुआ तो हस्तिनापुरमें जन्म होनेका अयोध्यामें ना उपादान हो गया ना ? या सर्वसाधारण मतकी अपेक्षा यह कह तो कि मरकर जीव हस्तिनापुरमें जन्म लेता है तो देखो इतने दूर रहने वाले का उपादान कारण बना और बाहर रसका कार्य हुआ तो यह कहना कि शक्ति परमन्त निकट हो तो ही कारण बन सकता है तो यह अगुल हुआ, हाँ तो उतनी दूर रहने वाला भी कारण बन गया । तो बहुत व्यवहितदेशमें । कोई चित् (चेतन) है वह भावी जन्मके चित्तका उपादान माना है, स्वयं विद्यमान तो देशकृत अनन्तरतामें कारण कार्य ना बने यह बात तो अगुल । अब उतनी दूर देशमें रहने वाला भी उपादान कारण बन गया तो देशकृत तो कारण न रही ।

अनन्तरप्रत्ययत्वके अनन्तर शब्दके भावमें कालकृत अनन्तरताकी—यदि कहो कि कालकृत अनन्तरता उपादान कारण बना देगा तो यह भी है । सण्णिकवादमें बहुत कालके बादके कार्यको भी बहुत पहिले समयकी कारण मानते हैं । जैसे एक अनुष्य १ बजे सोया और ६ बजे जगता है तो ६ बजे जगा, सावधान बना तो उस ६ बजेका जो जागृत चित्त है, सोयी हुई चेतन न रहा । लोग भी सोच हुएको कहते कि वेहीच हो गया । तो ६ बजे

जो प्रबुद्ध हुआ उस समय जो उसका चित्त है उसका कारण १ वजैसे पहिलेका चित्त पड गया । तो इस बीच तो ५ घटेका अन्तर आया । तो विशाल कालके अन्तरसे पहिले मे चीये अगुलका अनन्तर कारण क्या कहलाया ? देशकृत तीसरे अगुलके प्रदेश । रहने वाला पदार्थ भी देखो उपादान कारण बन गया । तो यह कहना ठीक नही बैठता कि अनन्तर पूर्व कालमे रहने वाले पदार्थको उपादान कारण कहते हैं । यदि कहो कि हम अनन्तरका इतना ही अर्थ करेगे कि विना व्यवधानके पहिले हो जाता । पहिले पड़ा होना इसका कारण अनन्तरता है । जैसे घडा कार्य है तो घडा कार्यके पहिले उतना पहिले कि जिसके बीचमे कोई व्यवधान न हो । उस समय जो कुछ हो उसे अनन्तर कहेंगे और यह अनन्तरता सबमे घटालो—चेतन हो अथवा अचेतन हो । तबसे कहते हैं कि यह कहना भी अयुक्त है क्योंकि क्षणिकएकान्तवादियोंके यहाँ भी विवक्षित क्षणके अनन्तर ही सारे जगह सारे क्षण उत्पन्न हो जायेंगे । क्यों जायें ? यो कि आप कह रहे हो कि कार्यसे बिल्कुल निकट पहिले जो वस्तु हो उसे कारण कहते हैं । तो जितने भी चेतन अचेतन कार्य हैं दुनिया मे उन सबके लिये कोई पदार्थ कारण क्यों नही बन जाये । जैसे घडा कार्यसे पहिले वह मृत्पिण्ड है ऐसा । कर मृत्पिण्डसे केवल घडा ही क्यों बने ? मृत्पिण्डसे सारी दुनियाकी चीजें क्यों न जायें ? जब कारण क्षणिक है और नष्ट हो गया तो नष्ट हुआ कारण तो लिये बराबर है । कारणका कायमे कुछ अन्वय तो मानते नही । तो जब एक नही है और कार्य उसमे मानते हो तो वह कारण सब कार्योंका कारण बन जाना है । जैसे मिट्टी एक पदार्थ है जिनके मतमे तो उनके यहाँ तो उस मिट्टीसे जो उनका कारण मिट्टी है लेकिन क्षणिकवादियोंके यहाँ तो मिट्टी पदार्थ मिट गया, डा बननेके लिये मिट्टीको कारण कहत हैं तो मिट गया हुआ मिट्टी कारण घटका ही कारण क्यों कहलाया, दुनियाके समस्त पदार्थोंका कारण क्यों न जाय ? तो यो अनन्तरताका भी कुछ अर्थ न बने सका । तो समनन्तर प्रत्यय अर्थात् कार्यके अनन्तर पूर्व जो कुछ हो उसे उपादान कारण कहना यह बात भी बैठती ।

मूलप्रकरणकी परम्परासे सम्बद्ध प्रसंगमें तीन विकल्पोंकी आलोचना करण यह चर्च रहा है कि इस दार्शनिक ग्रन्थमे प्रमाणके स्वरूपकी सिद्धि रही है कि प्रमाण क्या हुआ करता है । किस ज्ञानको प्रमाण कहा करते हैं, स्वरूपको सिद्ध करना इसलिये आवश्यक है कि किसीके भी विचारका, यदि यह विपरीत है कुछ खण्डन करना चाहे तो उस खण्डनका हमारे पास क्या हो ? हम किस तरहसे खण्डन करें वे विधियाँ तो जाननी चाहिएँ । तो यदि विदित है प्रमाण स्वरूपके ज्ञान होनेमे । क्योंकि, प्रमाणसे ही हम ने कि आपका यह मतव्य ठीक नही, यह मतव्य ठीक है । तो प्रमाणका तार पूर्वक इस ग्रन्थमे वर्णन कर दिया गया है । प्रमाण, स्व और पर प्रकाश करने वाला जो ज्ञान है, वह कहलाता है । उस प्रमाणके दो भेद हैं

प्रत्यक्ष और परोक्ष । प्रत्यक्षके दो भेद हैं सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष और पारमार्थिक प्रत्यक्ष सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष तो इन्द्रियसे जो कुछ साक्षात् जाना समझा वह कहलाता है, यह है वास्तवमे परोक्ष, लेकिन लोकव्यवहारमे भूँकि ऐसा कहा करते हैं लोग कि हमने प्रत्यक्ष देखा तथा इन तरहके प्रत्यक्ष देनेमे एक देश स्पष्ट पदार्थका ज्ञान भी ममभ मे जाता है इस कारण विरोध होनेपर भी इस ज्ञानको सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष कहा है । सिद्धान्तमे तो प्रत्यक्ष और परोक्षका लक्षण यह कहा कि जो इन्द्रिय मनकी सहायता से ज्ञान बने सो तो परोक्ष और इन्द्रिय मनकी सहायताके बिना केवल आत्मीय शक्ति से ज्ञान बने सो प्रत्यक्ष लेकिन दार्शनिकताके क्षेत्रमें प्रत्यक्षका लक्षण यह किया गया कि जो स्पष्ट ज्ञान हो सो तो प्रत्यक्ष और जो अस्पष्ट ज्ञान हो सो परोक्ष । ताँ भूँकि इन्द्रियजन्य ज्ञान एक देश स्पष्ट रहते हैं इस कारण जहाँ सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं । पारमार्थिक प्रत्यक्ष हुए अवधिज्ञान, मन, परमाणु न केवलज्ञान । परोक्षज्ञान के ५ भेद हैं—स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम । इन सबका बड़े विस्तार से विवेचन करनेके बाद जब यह पूछा गया कि प्रमाणका विषय क्या है, ताँ उत्तर मिला कि सामान्य विशेषात्मक पदार्थ प्रमाणका विषय है । पदार्थ न केवल सामान्य रूप होता और न केवल विशेष रूप होता, किन्तु सामान्य विशेषात्मक होता है । इस पर विशेषवादो यह शका कर रहे हैं कि पदार्थ तो केवल विशेषरूप ही होता है । अतएव एक प्रवेशी भिन्न अत्यन्त भेद वाला पदार्थ हमारा करता है । पदार्थका सामान्य स्वरूप नहीं है । तो उस विशेषवादमे पहिले तो यह जिक्र किया था कि एक समयमे रहने वाले अनेक धर्मोंमे सदृशताका धर्म नहीं है, क्योंकि सदृशता माननेसे सामान्य सिद्ध हो जाता है उसका निराकरण करनेपर अब यह विशेषवादो कह रहा है कि कालके भेदसे भी कोई एक चीज अनादि अनन्तर नहीं है किन्तु वस्तु उत्पत्ती ही है जितनी कि एक समयमे है दूसरे समयमे दूसरी वस्तु उत्पन्न होती है । तो यो प्रत्येक वस्तु निरन्तर नष्ट होती है अर्थात् उसका लयलेख भी नहीं रहता और पूरा नष्ट हो जाता है, तो इसपर यह पूछा जा रहा है कि जब वस्तु पूर्णतया नष्ट नष्ट हो जाती है तो वह दूसरा कय भी पदार्थका कारण कैसे बन सकता है ? अतएव निरन्तर विनाशिक वस्तु उत्पादन कारण कैसे बनेगा ? उस उत्पादन कारणका स्वरूप पूछा जा रहा है । उस प्रसंगमें चार विकल्प दिए गए थे जिनमेसे तीन विकल्पोका निराकरण कर दिया कि न तो धानी सन्ति हटाकर कार्य उत्पन्न करनेको उत्पादन कहते हैं और न अनेक कारणोंसे उत्पन्न हुए कार्यमें अपना कुछ विशेष धर्म धर देनेको उत्पादन कहते हैं और न कार्यसे निकट पूर्व रहने वाले कारणको उत्पादन कहते हैं ।

शङ्काकारविकल्पित नियमवदन्वयव्यतिरेकानुविधानस्वरूप उत्पादन-स्वरूपकी आलोचना, अब चौथे विकल्पका खण्डन किया जा रहा है उत्पादनके स्वरूपके विषयमे चतुर्थ विकल्पकी आलोचना की जा रही है कि नियमसे अन्वयव्यतिरेकका अनुविधान अहाँ पाया जाय वह उत्पादनका स्वरूप है ऐसा चतुर्थ विकल्प भी

सही है क्योंकि ऐसा लक्षण बनानेपर तो बुद्ध याने सर्वज्ञ और अल्पज्ञके चित्तोंमें उपादान उपादेय भाव हो जायगा अर्थात् सर्वज्ञ और अल्पज्ञ ये दोनों सतानें न्यारी न्यारी हैं लेकिन उपादानका यह स्वरूप कहनेपर कि जहाँ नियमसे अन्वयव्यतिरेकका अनुविधान हो उसे उपादान कहते हैं। तो देखो ! अल्पज्ञ पुरुषोका ज्ञान सर्वज्ञके ज्ञानमें आया ना, तो सर्वज्ञका ज्ञान अल्पज्ञके ज्ञानके आकार बन गया और वहाँ अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध भी हो गया। यदि अल्पज्ञ न होते, अल्पज्ञका ज्ञान न होता तो सर्वज्ञ कैसे इसको जान लेता ? यह तो है व्यतिरेक और अल्पज्ञके होनेपर ही अल्पज्ञके ज्ञानके होनेपर ही सर्वज्ञका जो ज्ञान बना कि यह है अन्वय तो जब अल्पज्ञके ज्ञानका सर्वज्ञके ज्ञानके साथ अन्वयव्यतिरेक बन गया तब अल्पज्ञका ज्ञान उपादेय हो जायगा, क्योंकि इन दोनों ज्ञानोंमें स्पष्ट तीरसे शकाकारके सिद्धान्तके अनुसार अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध पाया जा रहा अर्थात् अल्पज्ञके ज्ञानके सद्भाव होनेपर सर्वज्ञके (सुगतके) ज्ञान उत्पन्न होता है। हम लोगोके ज्ञानविषयक ज्ञान सर्वज्ञके ज्ञानमें आते हैं और हम लोगोके ज्ञानके अभावमें सर्वज्ञमें हमारे ज्ञानविषयक ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं होती, इससे कार्य कारणना इन दोनोंमें समानरूपमें पाया गया।

ज्ञानक्षणीके सम्बन्धमें ही अन्वयव्यतिरेकानुविधानकी आलोचना होनेसे शकाकारके अनिष्ट प्रसंग परिहारका निराकरण—अब शकाकार कहता है कि सर्वज्ञका वह निराश्रय चित्त अर्थात् जिस चेतनमें आश्रय नहीं हो रहा, विकार नहीं आ रहा ऐसा निराश्रय चित्तकी उत्पत्तिसे पहिले तो अल्पज्ञके ज्ञानके प्रति प्रकाशता रही। अल्पज्ञका ज्ञान अब कारण न बन सका, क्योंकि अल्पज्ञोका ज्ञान तो है आश्रयसहित और सर्वज्ञका ज्ञान है आश्रयरहित तो निराश्रय ज्ञानमें देखो इस अल्पज्ञ का आश्रय तो न आया इस कारणसे अल्पज्ञोका ज्ञान सर्वज्ञके ज्ञानका कारण न रहा। उत्तरमें कहते कि यदि ऐसा कहते हो तो यह जो ठीक नहीं बैठता कि जिसने मात्र कारणको लेकर सर्वज्ञ और अल्पज्ञके ज्ञानमें कार्य कारण भेद बनाया जा रहा है उसने ही मात्र धर्मको लेकर तो कई अन्वय व्यतिरेकमें कमी नहीं पायी जा रही। यह आश्रयकी बात तो नहीं कह रहे यहाँ तो केवलज्ञानकी बात कह रहे हैं कि सुगत सर्वज्ञके ज्ञानमें जो हम लोगोका ज्ञान भी आ गया तो देखो—हमारा ज्ञान है तब वह ज्ञान बना सर्वज्ञमें, हमारा ज्ञान न हो तो सर्वज्ञ न बन जाना नहीं बनता। तो जो ज्ञान का ज्ञानके साथ अन्वयव्यतिरेककी बात कही जा रहा है। यहाँ आश्रयकी बात नहीं कही जा रही, क्योंकि यदि आश्रयकी ओरसे कार्य कारणका विचार रखा होता तो फिर सुगतने सर्वज्ञना ही नहीं हो सकती थी, क्योंकि सर्वज्ञके ज्ञानमें हम लोगोका ज्ञान कारण न पड़ा तो सर्वज्ञता ही न रही, क्योंकि विषय अकारण नहीं होते, विषयोमें कारणता हुआ करती है। ऐसा क्षणिकवादियोंने स्वयं माना है। यदि अन्वय व्यतिरेक अनुविधानकी बात नहीं जाती है तो वह अन्वयव्यतिरेक सर्वज्ञमें और अल्पज्ञमें पाया जा रहा इसलिए अल्पज्ञका ज्ञान तो उपादान कारण बन जायगा और सर्वज्ञका

ज्ञान उपादेय कार्य बनजायगा इस कारण नियमसे अन्वयव्यतिरेकता जिसमें अनुविधान हो वह उपादान कारण होता है यह बात गलत हो जाती है ।

एकद्रव्यतादात्म्यरूप प्रत्यासत्तिविशेषसे ही उपादानोपादेयत्वका प्रतिनियमन—अब शकाकार कहता है कि यद्यपि सुगत सवज्ञके ज्ञानमें और अलग्नों के ज्ञानमें अल्पभिचार रूपसे कार्य कारणपना पाया जा रहा है फिर भी कोई प्रत्यासत्ति विशेष ऐसा है कोई धर्म ऐसा है, ऐसी निकटता है कि उसके कारण सर्वज्ञके चेतन को ही परस्परमें उपादान उपादेय भाव बनेगा अर्थात् सर्वज्ञके ज्ञानकी सततिमें ही उपादान उपादेयपना बनेगा, सब कारणोंके प्रति उपादानपना न बनेगा । तो यहाँ उत्तरमें कहते हैं कि वह प्रत्यासत्ति विशेष अन्य है ही क्या, सिवाय इसके कि एक द्रव्यके साथ उसका तादात्म्य सम्बन्ध हो । यहाँ तात्पर्य यह है कि सर्वज्ञके ज्ञान चल रहे हैं । उन ज्ञानोंकी परस्परमें और सर्वज्ञ जानता है सार विश्वको सो उस विश्व ज्ञानके जो कारण हैं उनसे ही तो उस ज्ञानकी उत्पत्ति हुई, और ज्ञानके जो कारण है ये ज्ञेयभूत पदार्थ इनका अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध रहा सर्वज्ञके साथ । ये विश्वके पदार्थ न होते तो सर्वज्ञका ज्ञान कैसे बनता ? तो यो सी अब अन्य पदार्थोंकी चर्चा न करके केवल अल्पज्ञके ज्ञानकी चर्चा करती कि अल्पज्ञोंके ज्ञान भी तो सर्वज्ञके ज्ञानमें आये । देखो—अल्पज्ञका ज्ञान न होता तो अल्पज्ञ ज्ञान विषयक ज्ञान सर्वज्ञके कैसे हो जाता ? इसमें अन्वय व्यतिरेक सम्बन्ध पाया गया, उससे उपादान उपादेय भावको बातका प्रसंग किया जा रहा है । अर्थात् अब ये उपादान दो हो गए सर्वज्ञके ज्ञानके लिए । एक तो सर्वज्ञका खुदका ज्ञान और एक अल्पज्ञोंका ज्ञान । तो इस प्रापत्तिके निवारणके लिए शकाकार यह कह रहा है कि यद्यपि अल्पज्ञके ज्ञानका सर्वज्ञके ज्ञान के साथ अन्वयव्यतिरेक है, कार्य कारणपना है लेकिन फिरभी सर्वज्ञके ज्ञानमें कोई ऐसी प्रत्यासत्तिकी विशेषता है कि सर्वज्ञके ज्ञानक्षणोंमें ही उपादान उपादेय भाव बनेगा । उसके ज्ञानका अल्पज्ञके ज्ञानके साथ उपादान उपादेय भाव न बनेगा । यो इस विषय में बताया जा रहा है कि वह प्रत्यासत्ति ही तो वह है कि तादात्म्य है । जो एक द्रव्य होगा उस एक द्रव्यमें जो पर्यायें चलेंगी उन पर्यायोंका उपादान वही एक द्रव्य हुआ । अन्य और कोई प्रत्यासत्ति साबित नहीं हो सकती ।

देशप्रत्यासत्तिसे सर्वज्ञज्ञानक्षणोंमें ही उपादानोपादेयत्वनियमनकी असिद्धि—यदि कहो कि देश प्रत्यासत्तिसे सर्वज्ञके ज्ञानक्षणमें हम उपादान उपादेय भाव मान लेंगे तो इस तरह भी नहीं मान सकते, क्योंकि ऐसा माननेपर अर्थात् जिन दो स्पष्ट चीजोंका एक ही देशमें अनेकपना है उनमें कार्यकारणपना बन बने बैठेगा तथा ऐसा माननेपर तो रूप और रसमें भी कार्यकारणपना बन बैठेगा । जैसे कोई फल है उसमें रूप भी है, रस भी है, और एक ही जगह है तो एक जगह रहनेसे यदि कार्य कारणपना बन जाता होता तो रूप और रसका भी कारण कार्यपना

बन बैठेगा। शकाकारने यह सुझाव दिया था कि सर्वज्ञके ज्ञानक्षणोमे निकटता 'तो सर्वज्ञके ज्ञानकी ही है। उस ही देशमे, उस ही स्थानमे औरका ज्ञान कहा पाया जाता ? सर्वज्ञके ही ज्ञान पाये जा रहे हैं। तो उस ही देश प्रत्यासत्तिके कारण सर्वज्ञके ज्ञानक्षणोमे ही उपादान उपादेयभाव बन गया। अन्य ज्ञेयभूत कारणोंके साथ उपादान उपादेय भाव न बनेगा। यह सोचकर शकाकारने अपनी राय बयायी थी लेकिन वह राय यों ठीक नहीं बैठती कि देश प्रत्यासत्तिसे, एक ही देशमे निकटता होनेसे यदि कार्यकारणभाव बनता होता तो एक ही फलमे रूप, रस आदिक भी पाये जाते हैं तो उनमे भी परस्पर कार्यकारणभाव बन जाय। रूपका कारण रस हो जाय, रसका कारण रूप हो जाय, वह परस्परका उपादान हो जाय पर ऐसा तो नहीं है। और, भी ह्युन्त ले लीजिए विरोधमे। एक ही जगहमे वायु और गर्मी दोनों पायी जाती हैं पर एक ही जगहमे वायु और गर्मी दोनों पाये जानेसे क्या उनमे कोई कार्य बन गया और दूसरा कोई कारण बन गया ऐसी व्यवस्था है ? नहीं है। यदि देश प्रत्यासत्तिके कारण सर्वज्ञके ज्ञानक्षणोमे उपादान उपादेयभावकी बात कहोगे तो रूप, रस आदिकके साथ वषा व्यभिचार हो जायगा।

कालप्रत्यासत्ति व भावप्रत्यासत्तिसे सर्वज्ञ ज्ञानक्षणोमे ही उपादानोपादेयत्वनियमनकी अनिष्टि—शकाकार भव अपनी दूसरी सम्मति देता है कि काल प्रत्यासत्तिकी वजहसे सर्वज्ञके ज्ञानक्षणोमे उपादान उपादेयभाव बना लीजिए। सो कहते हैं कि कालप्रत्यासत्तिसे भी यदि उपादान उपादेयभावकी कल्पना करोगे तो एक ही समयमे रहने वाले समस्त पदार्थोंके साथ अनेकान्त दोष हो जायगा। देखो न, विश्वके सारे पदार्थोंमे काल, प्रत्यासत्ति भी क्या, वर्तमान तो सब एक कालमे ही हैं। एक ही समयमे विश्वके सारे पदार्थ मौजूद है, पर काल प्रत्यासत्तिके कारण क्या उन अनेक पदार्थोंमे उपादान उपादेय भाव बन जाता है ? नहीं। तो काल प्रत्यासत्तिसे उपादान उपादेय भाव मानेपर एक समयमे रहने वाले समस्त पदार्थोंके साथ अनेकान्त दोष आता है। तो भव शकाकार तीसरी सम्मति दे रहा है कि चलो देश प्रत्यासत्तिसे उपादान उपादेय भावकी व्यवस्था न बनी और काल प्रत्यासत्तिसे भी न बनी तो भाव प्रत्यासत्तिसे तो उपादान उपादेय भावकी व्यवस्था बन जायगी। उत्तरमे कहते हैं कि देना—अनेक पुरुष किसी एक पदार्थका ज्ञान कर रहे हैं तो उन अनेक पुरुषोंमे उस एक पदार्थका आकार आया ना। उस ही एक पदार्थसे उन अनेक पुरुषोंके अनेक ज्ञानोंकी उत्पत्ति हुई ना, तो सबके ज्ञानोमे उस समय भाव एक समान है। अर्थात् उन सबके ज्ञानोमे उस ही पदार्थका आकार है, उस ही पदार्थका ज्ञान है। तो भावकी प्रत्यासत्ति हो गयी ना उन अनेक प्राणियोंके ज्ञानोमे। अगर क्या इस प्रत्यासत्तिके कारण अनेक पुरुषोंके ज्ञान क्या परस्पर उपादान उपादेय बन जाते हैं ? नहीं बनते हैं। तो भाव प्रत्यासत्तिसे उपादान उपादेयकी व्यवस्था मानने पर एक पदार्थसे उत्पन्न हुए अनेक पुरुषोंके ज्ञानोंके साथ अनेकान्त दोष आयागा। इस

कारण अल्पज्ञके ज्ञानकी जानने वाले सर्वज्ञके ज्ञानमें उपादान उपादेय भाव न बने परस्पर । इसका निवारण करनेके लिये जो प्रत्यासत्तिकी बात शकाकारने कही थी वह सगत न बैठ सकी ।

क्षणिक पदार्थके साथ अन्वयव्यतिरेकानुविधानका अभाव— और, फिर स्पष्ट बात यह भी है कि क्षणिक पदार्थमें अन्वयव्यतिरेकका अनुविधान भी घटित नहीं हो सकता, क्योंकि जहाँ पदार्थोंकी निरन्तर विनष्ट माना है तो जिस कालमें वह कारण है, जिस कालसे अगले क्षणके कार्यकी उत्पत्ति मानते हैं तो देखो ना, कारण का सम्बन्ध तो है पहिले और कार्यका सम्बन्ध है बादमें तो जिस समय समय कारण था उस कालमें तो कार्य हो न रहा था । अब जब समय कारण न रहा इसके बाद कार्य पीछे स्वयमेव हो रहा है, तो भव उस कारणका कुछ कार्यके साथ अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध रहा कहीं ? शकाकार कहता है कि अपने स्थानकी तरह, अपने कालमें रहने पर, अपने कालमें समय कारणके रहनेपर कार्य उत्पन्न होता है और अपने कालमें समय कारणके न रहनेपर कार्य उत्पन्न नहीं होता । इतने मात्रसे क्षणिक पदार्थमें कारण कार्यका अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध बन जाता है । शकाकारका यह कहना है कि यद्यपि कारणका समय है पहिला और कार्यका समय है दूसरा कारणके समयमें कार्य न रहा फिर भी यह तो नियम है कि अपने कालमें समय कारणके रहनेपर कार्य उत्पन्न होता अर्थात् पूर्वक्षणमें कारण रहा तभी उत्तरक्षणमें कार्य भी हुआ । पूर्वक्षणमें कारणके न होनेपर उत्तरक्षणमें कार्य भी नहीं होता । इतने मात्रसे क्षणिक पक्षमें अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध बन जायगा तो उत्तरमें कहते हैं कि फिर इस तरहका सम्बन्ध तो नित्यमें भी बन जायगा । अपने कालमें अर्थात् अनादि अनन्त कालमें उस समय नित्य कारणके होनेपर कार्यकी अपने समयमें ही उत्पत्ति होनेसे और अनादि अनन्त समय कारणके न होनेपर अपने समयमें भी कार्यकी उत्पत्ति नहीं होनेसे सिद्ध है कि नित्य पदार्थके साथ भी कार्यका अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध है । इस कारण अपने कालमें कारणका रहना बताकर भी अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध सिद्ध नहीं कर सकते । यदि कहो कि सर्वकाल नित्य समय कारणके होनेपर अपने ही कालमें होने वाले कार्यके साथ कैसे नित्य कारणका कार्यके साथ अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध कहा जा सकता है । क्योंकि कारण तो है सदा और कार्य होता है कभी याने अपने समयमें जो काश्चित् कार्यके साथ नित्य कारणका अन्वयव्यतिरेक नहीं बन सकता । इसका उत्तर यह है कि ऐसे ही क्षणिक कारणके साथ भी कार्यका अन्वयव्यतिरेक नहीं बन सकता, क्योंकि कारण क्षणसे पहिले व पश्चात् अनाद्यनन्त काल याने सर्वदा कारण का अभाव है फिर उन कालोंमेंसे किसी ही अभाव काल में कार्य हो तो कैसे उस कार्यका अविशिष्ट अभाव वाले कारणके साथ अन्वयव्यतिरेक कहा जा सकता है । जो क्षणिक कारणमें कार्यके साथ अन्वयव्यतिरेकका अनुविधान बताकर उपादानका स्वरूप सिद्ध करना असंगत बात है ।

नित्य पदार्थमें एकत्वके विरोधकी शङ्का और समाधान—क्षणिकवादी सकारा कहता है कि यदि पदार्थ नित्य है तो वह प्रतिसमय भिन्न-भिन्न कार्योंको करता हुआ चला जा रहा ना, तो क्रमसे भलग-भलग समयमें उस नित्य पदार्थमें अनेक स्वभाव सिद्ध हो गए। किसी भी कार्यको जिस स्वभावसे किया उस स्वभावसे भिन्न-भिन्न कार्यको करनेके लिये दूसरा स्वभाव चाहिये। तो जब नित्य पदार्थमें अनन्त काल तक अनन्त कार्य होते हैं तो इसके मायने यह है कि नित्य पदार्थमें अनेक स्वभाव आ गए और भला जिसमें अनेक स्वभाव पड़े हुए हैं वे एक कैसे हो सकते हैं, और जब एक न रहेगे तो नित्य कैसे रहेगे ? नित्य तो वही हो सकेगा जो सदा काल एक होगा। तो यो पदार्थ कोई सिद्ध नहीं होता। उत्तरमें कहने हैं कि इस तरह तो हम क्षणिक कारण माननेमें भी पूछ सकते हैं। जो एक क्षणिक पदार्थ रहता है वह आपने माना है एक पदार्थ। मगर उसमें भी तो अनेक स्वभाव पड़े हुए हैं। एक समयके पदार्थमें कारणमें भी तो अनेक प्रकारके स्वभाव पड़े हैं क्योंकि उस ही एक कारणसे उस ही एक समयमें विचित्र नाना कार्य हो बैठने हैं। जैसे कि नाना जगह नाना प्रदेश पड़े हुए हैं तो उनमें हम अनेक स्वभाव मानेंगे कि नहीं ? हाँ, क्योंकि एकसे भिन्न दूसरेका स्वभाव है तो इसी प्रकार एक कारणसे भी जब अनेक कार्य हो रहे हैं तो उनमें अनेक स्वभाव मान लिये जायेंगे। और जब अनेक स्वभाव मान लिए गए तो वह कारण भी एक कैसे रह सकेगा ? क्षणिक कारण भी आपका कोई एक न रह सकेगा। कारण कि जितने कार्य उस कारणसे हो रहे हैं, जैसे कि दीपक जला तो दीपक क्षणिक कारणसे कई कार्य हो बैठे, बत्तीका जलना, तेलका जलना, चीजों का उजेलनेमें आना, चोरोको बुरा लगना, साहूकारों को अच्छा लगना। उस एक दीपकसे कितने काम हो रहे हैं। इतने काम जब हो रहे हैं तो कारणमें अनेक शक्तियाँ कैसे न हों। यो आपके क्षणिक कारणमें भी अनेक स्वभाव सिद्ध हो जाते हैं। जैसे कि एक फलके बारेमें हमको नाना ज्ञान हो रहे हैं, इसमें ऐसा रूप है, ऐसा रस है, ऐसा स्पर्श है, ऐसा गंध है। तो जब रूपज्ञान, रसज्ञान आदिक अनेक ज्ञान हो रहे हैं एक पदार्थके बारेमें तो उनमें सिद्ध है कि उस पदार्थमें उतने स्वभाव पड़े हुए हैं। रूप ज्ञान हो रहा है उस ही एक फलमें तो इसके मायने है कि उसमें रूप स्वभाव है, रूप शक्ति है, रूपगुण है। तब तो रूपज्ञानकी उत्पत्ति हो रही है। रसज्ञान उत्पन्न हुआ उससे सिद्ध है कि इन पदार्थोंमें रसका भी स्वभाव पड़ा है। तो जैसे अनेक ज्ञान एक फलके बारेमें हो रहे हैं तो उससे सिद्ध है कि उस फलमें अनेक स्वभाव पड़े हुए हैं। रूप, रस, गंध, स्पर्श जितने भी ज्ञान होते हैं उनकी शक्तियाँ और स्वभाव उस फलमें हैं। इसी प्रकार एक क्षण ठहरने वाले एक पदार्थसे जैसा प्रदीपक्षण है उससे अनेक कार्य देखे जा रहे हैं तो वे सब कार्य शक्तियोंके भेदके कारणसे हैं। वे सब कार्य यह सिद्ध करते हैं कि उस प्रदीपमें उतनी प्रकारके स्वभाव पड़े हुए हैं। यदि एक दीपकके बत्ती दाह, तेलशोष, स्वरप्रकाश आदिक नाना कार्योंके होनेपर भी दीपकमें यदि

शक्ति एक ही जानोगे तो किसी फलके बारेमें हरज्ञान, रसज्ञान आदि नाना कार्य होने पर भी उस फलमें भी एक शक्ति मान ली । फिर ताँ रूप, रस, गंध, स्पर्श, स्वाद आभाव हो जायगा । इससे नित्य पदार्थोंमें अनेक कार्य करनेके प्रसङ्गमें अनेक स्वभाव बताकर उसकी एकताका खण्डन करना उचित नहीं है । तथ्य तो यह है कि पदार्थ न तो सबया नित्य है और न सर्वया अनित्य है । कथंचित् नित्य और कथंचित् अनित्य स्वरूप पदार्थमें कार्यकारिता बनती है ।

शक्तिमानसे शक्तियोंको भिन्न या अभिन्न विकल्पित करके शक्तियों का असत्त्व सिद्ध करनेका दारुणकारका प्रयास—अब शकाकार कहना है कि आप जो अनेक कार्य बता- बताकर पदार्थमें अनेक शक्तियाँ सिद्ध कर रहे हो तो यह बतलावो कि शक्तिमान पदार्थसे वे शक्तियाँ भिन्न हैं या अभिन्न हैं । पहिले शक्तियोंको ही तो सिद्ध करता फिर उसके बारेमें विशेष बात करना । तो पदार्थ जिसे शक्तिमान कहा गया है उस पदार्थसे वे शक्तियाँ भिन्न हैं या अभिन्न ? यदि कहोगे कि भिन्न हैं तो फिर ये शक्तियाँ इस पदार्थकी हैं, यह सम्बन्ध भाँकें बन सकता है ? जो चीज अत्यन्त जुदी है उससे अन्यका सम्बन्ध जोड़ना तो ठीक नहीं है । अगर भिन्न चीजोंसे भी सम्बन्ध जोड़ दिया जाय तो हम कहेंगे कि हिमालयका हिमालय है या त्रिव्याचलका हिमालय है क्योंकि अब तो भिन्न भिन्न चीजोंसे भी तुम सम्बन्ध बन रहे । शक्तिमानस शक्त है भिन्न और फिर भी कहते हो कि ये शक्तियाँ इस शक्त मान पदार्थकी हैं तो सम्बन्ध भिन्नमें नहीं बनता । यदि सम्बन्धकी सिद्धिके लिए यह बात कहेंगे कि शक्तिके द्वारा शक्तिमानका उपकार हुआ है । या शक्तिमानके द्वारा शक्तिका उपकार हुआ है इस कारणसे उन दोनोंका सम्बन्ध बना तो उपकारमें भी बात थी कि वह जो उपकार बना है वह इन दोनोंसे भिन्न है या अभिन्न ? तो यों कभी भी आप टिक न सकेंगे । यदि कहो कि शक्तिमानसे शक्तियाँ अभिन्न हैं, एक हैं । तो अब अभिन्न हैं । एक रूप हैं तो या तो शक्तिकी सत्ता रहे या शक्तिमानकी सत्ता रहे । जब वे दोनों एक हैं तो दो की सत्ता कैसे ? इन कारण शक्तियोंका वास्तवमें सत्त्व है ही नहीं । केवल कल्पना करके उनमें शक्तियोंका अद्वाना बनाया करते हो ?

शक्तिमानसे शक्तिकी सर्वथा भिन्नता व अभिन्नताका प्रश्न करने शक्तिकी अर्थार्थ बतानेपर प्रतीतिसिद्ध पदार्थसे अलग स्वरसादिकोकी भी अर्थार्थताकी सिद्धि—अब शकाके उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह भिन्न-अभिन्न विरुद्ध उठाकर शक्तिमान पदार्थमें शक्तियोंका असत्त्व सिद्ध करोगे तो हम रूप रस आदिकका भी तुम्हारे क्षणिकवादमें असत्त्व बता देंगे । वह किस तरह कि आप यह बतलावो कि प्रतीतिसिद्ध पदार्थसे तुम्हारे रूप, रस, आदिक भिन्न हैं कि अभिन्न हैं ? जो पदार्थ लोगोंको प्रत्यक्ष हो रहे । जैसे एक भाव लिया तो बतलावो

उम'ग्राम पदार्थ'से रूप, रस आदिक भिन्न हैं या अभिन्न हैं ? यदि कहोगे कि रूप, रस आदिक भिन्न हैं तो फिर भिन्न रूप रस आदिक भिन्न रूप रसोंका ग्रामके साथ सम्बन्ध कैसे जोड़ा जायगा कि यह रूप ग्रामका है । जब कि वह रूप ग्रामसे अत्यन्त जुदा है तो जैसे वह रूपादिक अनेक पदार्थोंसे जुदा है ऐसे ही ग्रामसे जुदा है वह रूप, फिर यह कहना कि यह रूप ग्रामका है । यह सम्बन्ध कैसे बन सकता है ? यदि कहोगे कि ग्रामने रूपका उपकार किया या रूपने ग्रामका उपकार किया तो इस तरह सम्बन्ध बना दोगे कि यह रूप ग्रामका है तो यह बतलावो कि वह उपकार उस रूप अथवा ग्रामसे भिन्न है या अभिन्न ? इस तरह तो आप कहीं भी न टिक सकेंगे । यदि कहा कि रूप प्रतीतिसिद्ध पदार्थ'से अभिन्न है तो या तो रूप ही रहा या पदार्थ ही रहा फिर उसमें रूप क्या रहा ? इस तरह रूप, रस आदिकका वास्तवमें सत्त्व नहीं है । केवल कल्पना करके उसका अदाजा बनाया करते हो कि पदार्थमें रूप और रस है । इस तरह रूप, रसका भी अभाव बन बैठेगा । तो यो शक्तिमानसे शक्तियाँ भिन्न हैं, अभिन्न हैं । विकल्प उठाकर दोदापट्टी करके शक्तियोंका अभाव सिद्ध करना युक्त नहीं है ।

प्रत्यक्षबुद्धिमें प्रतिभात न होकर अनुमानबुद्धिमें प्रतिभात होनेके कारण शक्तियोंकी अयथार्थता माननेपर क्षणिकत्व, स्वर्गप्रापण शक्ति आदिक की भी अयथार्थताका प्रसंग—अब शकाकार कहता है कि दिखने वाले पदार्थोंमें, इन फलोंमें प्रत्यक्ष बुद्धिसे ही यह प्रतिभास हो रहा है कि रूप है । रस है, तो यह वास्तविक सत् है । जब हमें इन्द्रियसे प्रत्यक्षसे रूप, रस आदिकका ज्ञान हो रहा है तो यह वास्तविक सत् है । लेकिन पदार्थोंकी शक्तियोंका तो प्रत्यक्षसे ज्ञान नहीं हो रहा । रूप रस की भाँति शक्तियाँ भी किसीको नजर आ रही हैं क्या ? शक्तियोंका तो अनुमान ज्ञानमें प्रतिभास किया जा रहा है अर्थात् अनुमान प्रमाणसे शक्तियोंका अदाज किया जाता है । इससे शक्तियाँ तो वास्तवमें हैं नहीं और रूप, रस, आदिक पदार्थमें वास्तविक हैं । इसके उत्तरमें कहते हैं कि प्रत्यक्ष बुद्धिमें प्रतिभास न होनेके कारण और केवल अनुमानसे ही शक्तियाँ अवगत होनेके कारण यदि शक्तियोंका अभाव मानते हो तो पदार्थमें क्षणिक धर्म अथवा स्वर्गको दिलानेकी ताकत आदिक चीजें भी तो इसका भी असत्त्व हो जायगा । इस कारण जैसे कि क्षणिक पदार्थमें एक साथ अनेक कार्य कारिता होनेपर भी अर्थात् एक पदार्थ एक ही समयमें जब अनेक कार्य कर डालता है तिसपर भी उसमें एकत्वका विरोध नहीं मानते, अर्थात् कोई एक क्षणिक कारण अनेक कार्योंको भी वह एक ही है तो इसी प्रकार नित्य पदार्थ भी क्रमसे अनेक कार्यों को करके भी एक ही हैं । इसमें किसी भी प्रकारका विघ्न नहीं आता । इससे नित्य पदार्थकी वराब सिद्ध है । उसका खण्डन नहीं किया जा सकता । और, सर्वथा क्षणिकता किसी पदार्थमें विदित नहीं होती सो क्षणिक एकान्तका भी समर्थन नहीं किया जा सकता ।

अर्थक्रियालक्षण सत्त्वकी व्याख्याके प्रश्नमें तीन विकल्प—अब शब्दाकारसे यह पूछा जा रहा है कि पदार्थको क्षणिक सिद्ध करनेके लिये जो तुमने अनुमान बनाया था कि सब पदार्थ क्षणिक है, सत्त्व होनेसे तो उस सत्त्वका अर्थ क्या है ? ऐसा पूछा जानेपर शकाकारने कहा था कि सत्त्वका अर्थ है अर्थक्रिया, जिसमें अर्थ क्रिया हो । काम हो उसके सत्त्व कहते हैं । चूं कि जब पदार्थ है तो उसका कोई उदयोग भी होता है, कार्य भी होता है । तो अर्थक्रिया सत्त्वका लक्षण है तो इस सम्बन्ध में अब यह पूछा जाता है कि अर्थक्रियालक्षण सत्त्व है यहाँ उस लक्षणपनेका भाव क्या है ? अर्थक्रिया है निमित्तका लक्षण उसे सत्त्व कहते हैं । ऐसा कहनेमें लक्षण शब्द का अर्थ क्या है ? क्या यह मतलब है कि अर्थ क्रिया है कारण जिसका ऐसा सत्त्व है अर्थात् सत्त्वका कारण अर्थक्रिया है । अथवा कारणात्मक है वह सत्त्व, क्योंकि लक्षण शब्दका अर्थ कारण भी बनता है । किस तरह ? उसकी व्युत्पत्ति है सत्त्वसे, जन्मते कार्य अनेन इति लक्षण कारण इति अर्थ । जिसके द्वारा कार्य उत्पन्न हो उसको लक्षण कहते हैं । तब लक्षण शब्दका अर्थ कारण हो गया ना । तो क्या सत्त्व अर्थ क्रिया लक्षण है इसका भाव यह है कि सत्त्वका अर्थ क्रिया कारण वाला है अथवा इस लक्षण शब्दसे यह अर्थ लिया कि सत्त्व अर्थ क्रियास्वरूप वाला है । याने सत्त्वका स्वरूप ही अर्थक्रिया है । अथवा यह अर्थ लगाते कि ज्ञापक अर्थ है अर्थात् अर्थक्रिया सत्त्वका ज्ञापक है । जहाँ अर्थक्रिया पायी, ज्ञापक यहाँ सत्त्वका ज्ञान होता है । क्या ज्ञापक अर्थ वाला होना इनना ही मात्र अर्थक्रिया लक्षणका अर्थ है ? इस प्रकार अर्थक्रिया लक्षण इस शब्दके अर्थमें तीन विकल्प किए गए क्या कारणात्मक अर्थ है या स्वरूपात्मक अर्थ है या व्यापकरूप अर्थ है ?

अर्थक्रियाकारणक सत्त्वसे क्षणिकत्वकी असिद्धि—उक्त तीन विकल्पोंमें से यदि कहोगे कि कारणार्थक है अर्थात् अर्थक्रिया कारण वाला सत्त्व हुआ करता है । सत्त्व मायने मौजूदगी । तो वहाँ यह पूछा जा सकता है कि अब दो चीजें हो गयी—हमारे सामने अर्थक्रिया और सत्त्व, तो यहाँ आपका मतलब क्या है, क्या अर्थ क्रियासे सत्त्वकी उत्पत्ति होती है या सत्त्वसे अर्थक्रियाकी उत्पत्ति होती है ? जब कारणरूप अर्थक्रिया माना तो कारण कार्यका बात बतायी जायगी ना, तो इन दोनोंमें क्या बात है—क्या उस सत्त्वसे अर्थक्रिया उत्पन्न होती या अर्थक्रियासे सत्त्व उत्पन्न होता ? यदि अर्थक्रियासे सत्त्वकी उत्पत्ति मानते हो तो इसका भाव यह हुआ कि सबसे पहिले भी अर्थक्रिया थी । जैसे अग्निसे धूमकी उत्पत्ति होती है तो इसका अर्थ यह हुआ ना कि धूमसे पहिले भी अग्नि थी । तो अर्थक्रियासे सत्त्वकी उत्पत्ति माननेपर सत्त्वसे पहिले अर्थक्रिया माननी पड़ेगी । सो यह मतलावो कि पदार्थका तो सत्त्व था ही नहीं, और अर्थक्रिया तुम्हारी बन बैठो । पदार्थके सत्त्वके बिना अर्थक्रिया जब होली तो इसका अर्थ वह होगा कि अर्थक्रिया निराधार है और निरर्थक है । क्योंकि अर्थक्रियासे माना सत्त्वकी उत्पत्ति, जिसका भाव यह हुआ कि

सत्त्वसे पहिले अर्थक्रिया थी, तो सत्त्वके बिना अर्थक्रिया हो गयी तो वह अहेतुक ही तो कहलायी, उसका कारण कुछ नहीं है। और निराधार कहलायी। पदार्थ तो कुछ है ही नहीं और अर्थक्रिया चलती रहे, तो भला ऐसा कोई मान भी सकता है क्या? चीज कुछ नहीं है और काम चल रहा है ऐसा कोई नहीं मान सकता। यदि कहो कि सत्त्वकी अर्थक्रिया उत्पन्न होती है याने मत्त्व तो है कारण और अर्थक्रिया है कार्य, तो सत्त्वसे अर्थक्रियाकी उत्पत्ति माननेपर यह अर्थ बन गया ना कि अर्थक्रियासे पहिले भी सत्त्व था। सत्त्वसे उदात्त हुआ अर्थकार्य, तो इसका भाव यह निकला कि अर्थक्रियाके बिना भी अर्थक्रियासे पहिले सत्त्व था। तो यह बात निश्चित हो गई कि पदार्थका सत्त्व अपने आप है। अर्थक्रियाके कारण नहीं है, क्योंकि क्रियाकारिताके बिना भी पदार्थका सत्त्व माना जा रहा है। तो इस तरह अर्थक्रियालक्षण सत्त्व है इसका अर्थ यह नहीं कह सकते कि अर्थक्रिया कारणक सत्त्व होता है। जब सत्त्वका अर्थक्रिया कारणक रूप न बना तो उस सत्त्वसे पदार्थोंकी क्षणिकताकी सिद्धि करना भी नहीं बन सकता है। यो पदार्थ सर्वतः क्षणिक सिद्ध नहीं हाता।

स्वरूपार्थक अर्थक्रिया लक्षण सत्त्वकी असिद्धि — क्षणिकवादी पदार्थको क्षणिक सिद्ध करनेके लिए एक अनुमान देते हैं कि समस्त पदार्थ क्षणिक हैं सत्त्व होने से, अर्थात् सब पदार्थ हैं तो है होनेके कारण वे सब क्षणिक हैं। तो यहाँ उनसे पूछा जा रहा है कि सत्त्वका अर्थ क्या है। तो उत्तर दिया था कि अर्थक्रियालक्षण सत्त्व होता है। तो अर्थक्रियालक्षणका अर्थ पूछा जा रहा है शंकाकारसे कि अर्थक्रियालक्षण का क्या यह अर्थ है कि सत्त्व अर्थक्रिया कारण है अथवा अर्थक्रिया स्वरूप सत्त्व है या अर्थक्रियाका जताने वाला सत्त्व है? इनमेसे पहिले, विकल्पका निराकरण किया, अब द्वितीय विकल्पके सम्बन्धमे कह रहे हैं कि यदि सत्त्वका यह अर्थ मानोगे कि अर्थक्रिया है स्वभाव इसका ऐसा सत्त्व होता है याने मौजूदगीका स्वरूप ही यह है कि अर्थक्रिया हो। अर्थक्रिया कहते हैं कुछ न कुछ परिणामन करनेकी। कोई काम बने, कोई परिणति बनतो पदार्थमे उसको अर्थक्रिया कहते हैं। तो सत्त्व अर्थक्रिया स्वरूप है ऐसा कहनेपर रूप कार्यका कारण न रहा। क्षणिकवादियोने यह माना है कि पूर्ववर्ती पदार्थ तो कारण होता है और उत्तरवर्ती पदार्थ कार्य होता है। जैसे जैनी लोग कहते हैं कि पूर्वपर्याय सहित द्रव्य उपादान कारण है और उत्तर पर्याय-उपादेय कार्य हैं। जैसे मृत्पिण्डसे घड़ा बनता। तो कारण तो मृत्पिण्ड पर्याय समुक्त द्रव्य है और कार्य बड़ा है तो इसके बजाय क्षणिकवादी यह कहना है कि मृत्पिण्ड बिल्कुल जुदा पदार्थ है। घड़ा बिल्कुल जुदा पदार्थ है। पर्यायों नहीं है कि कोई एक द्रव्य हो, फिर उसकी ये पर्यायें हो। यदि पर्यायें मान लीं तो नित्य द्रव्य मानना पड़ेगा। तो क्षणिकवादमे पर्यायें नहीं किन्तु वे पूरे पूरे पदार्थ हैं तो उनमे पूर्व क्षणमे रहने वाले पदार्थ उपादान कारण कहे जाते हैं और उत्तरक्षणवर्ती पदार्थ कार्य कहे

जाते हैं । तो यहा जब सत्वका लक्षण यह मान लिया कि अर्थक्रिया जिसका स्वरूप हो सो सत्व है । तो जिस कालमे पदार्थ मौजूद है उस कालमे तो अर्थक्रिया होती नहीं । पदार्थ जब उत्पन्न हो ले तब तो उसके बाद उसका कार्य किया जायगा । जैसे घड़ा बन जाय, पक जाय, उसके बाद फिर उससे पानी भरा जायगा तो पानी भरा जाना है घड़ेकी अर्थक्रिया । घड़ा किसलिये बना ? कोई काममे तो लाया जाय । तो पानी भरनेमे काम आता है । तो जब घड़ा बने उसके बाद ही तो अर्थक्रिया होगी, उसका उपयोग होगा । अब तुमने सत्वका स्वरूप माना है अर्थक्रिया तो स्वयंसे पहिले पदार्थ तो न हो जायगा । स्वरूप पीछे पैदा हो और, पदार्थ पहिलेसे हो ऐसा तो नहीं होता । पदार्थके साथ ही स्वरूप जुड़ा रहता है अब वहा यह अर्थक्रियारूप स्वरूप तो बादमे होगा और वही माना है सत्वका स्वरूप । तो इसके आयेने है यह कि अर्थक्रियासे पहिले कारणका अभाव है क्योंकि अर्थक्रियाके समयमे, अर्थक्रियाका कारण नहीं रहता जब पदार्थ क्षणिक है, घड़ा नष्ट हो गया । अब पानी भर रहे हैं तो यह हो रही अर्थक्रिया । तो जब अर्थक्रिया कर रहे तब तब तो घड़ेका नाश मान लिया । सो बात इतनी है कि पदार्थ तो बनेगा, पहिले, काम होगा उसमे बादमे । तो कामके समयमे, पदार्थ नहीं है और पदार्थके समयमे काम नहीं है । अर्थक्रिया नहीं है । कही अन्यकालमे रहने वाले पदार्थका अन्यकालमे रहने वाले पदार्थका अन्यकालमे रहने वाली अर्थक्रिया स्वरूप बन जाय यह बात तो नहीं बन सकती ? यदि अन्य समयमे रहने वाले पदार्थका अन्य समयमे रहने वाला कुछ स्वरूप बन जाय तो किसीका कोई भी कारण बन जायगा । क्रिया बन जायगी । इस कारण स्वरूपायक अर्थक्रिया लक्षण सत्व है यह बात सिद्ध नहीं होती ।

ज्ञापनार्थक अर्थक्रिया लक्षण सत्त्वकी असिद्धि—अब अकार तीसरा विकल्प रख रहा है कि स्वरूपायक अर्थक्रिया सिद्ध न हो सकी न सही, किन्तु अर्थक्रिया लक्षणको हम अर्थ यह मानेंगे कि जो कारणकी जानकारी करादे उसे कहते हैं अर्थक्रिया । जैसे जब पानी भरते हैं तो जान लेते कि 'यह घड़ा है क्योंकि पानी भरा गया । तो काममे आनेसे कारणका ज्ञान होता है तो अर्थक्रियाका ज्ञापन प्रयोजन है अर्थात् वह वस्तुका ज्ञान करादे कि यह है कारणभूत पदार्थ । उत्तरमे कहते हैं कि यह विकल्प भी अयुक्त है, क्योंकि अर्थक्रियाके समयमे पदार्थका अस्तित्व है । जब पदार्थ हुआ उस समयमे तो पदार्थका काम नहीं लिया जाता । जब पदार्थ बन चुका उसके बाद वह काम करेगा तो काम करनेका समय दूसरा हुआ और पदार्थके मौजूद रहनेका समय दूसरा हुआ । पहिले तो पदार्थ मौजूद रहा बादमे उसका काम रहा तो देखो । कामके समयमे पदार्थ तो न रहा कुछ । तो जब पदार्थका अस्तित्व है, जिस समय अर्थक्रिया हो रही उस समयमे पदार्थ है नहीं तो उसकी सत्ताको कैसे बनादे अर्थक्रिया । जो चीज है नहीं उसकी यदि जानकारी बनने लगी तो आकाशके फूलकी भी जानकारी बन जाय ! गधेके सींग आदिक जो अस्त हैं उनको भी जानकारी बन

जाय । इससे अर्थक्रिया लक्षणका अर्थज्ञापकार्थ भी नहीं कर सकते । क्षणिकवादी बौद्ध शकाकार कहता है कि अर्थक्रियाके होनेके पहिले कारण था, यह व्यवस्था बनती है अर्थक्रियासे । जैसे कि पानी मरा नहाया तो यह हुई बडेकी अर्थक्रिया । अब अर्थक्रिया करनेसे हमें यह ज्ञान हो गया कि इससे पहिले कारणभूत घट था, क्योंकि घट तो क्षणिक है ना, इस समय घट मान लोगे तो नित्य सिद्ध हो जायगा । तो अर्थक्रियासे पहिले कारण था यह व्यवस्था बन जायगी । उत्तर देते हैं कि ऐसी भी व्यवस्था नहीं बना सकते क्योंकि यदि स्वरूपसे पहिले कारण ज्ञात हो, पदार्थ ज्ञात हो और उसके बाद ही अर्थक्रिया तब तो जाने हुए सम्बन्ध वाले कारणके साथ अर्थक्रिया पायी जाय और वह अर्थक्रिया पहिले हेतुकी सत्ताको अवस्थित करे, पर अर्थक्रियाके बिना कारणभूत पदार्थ अर्थक्रियाका कारणरूप पदार्थ स्वरूपसे कभी भी उपलब्ध नहीं होता । यदि कहो कि दूसरी अर्थक्रिया इस अर्थक्रियाके सत्त्वकी बता देगी तो इसमें अनवरथा दोष आता है जिस सत्त्वका स्वरूप नहीं जाना गया ऐसी अर्थक्रिया हेतुके सत्त्वकी व्यवस्था नहीं कर सकती, क्योंकि यदि अज्ञानस्वरूप वाली कोई बात किसीके सत्त्वकी व्यवस्था करदे तो बोडाके सींग आदिक पदार्थ सत्त्वकी भी व्यवस्था बनादे । ऐसा भी नहीं कह सकते कि हेतुस उत्पन्न होनेके कारण अर्थक्रिया सत् होती है अन्य अर्थक्रियाके उदयमे नहीं । यह क्यों युक्त नहीं कि ऐसा कहनेमे इतरतराश्रय दोष होता है कि हेतुके सत्त्वसे तो अर्थक्रियाका सत्त्व बनेगा और अर्थक्रियाके सत्त्वसे हेतुमे सत्त्व बनेगा, इस कारण अर्थक्रिया लक्षण सत्त्वका अर्थज्ञापनार्थ भी नहीं बन सकता ।

क्षणिकत्वके अर्थोंकी असिद्धि होनेसे सत्त्वहेतु द्वारा क्षणिकत्वकी असिद्धि - शकाकार लोग अब यह अनुमान देते हैं कि सारे पदार्थ - सत्त्वभरमे नष्ट हो जाता है क्योंकि वे सत्त्व होता है, वह क्षणभरमे नष्ट हो जाता है और सत्त्व मानने उनका है कि जिसमे अर्थक्रिया पायी जाय, जिसका परिणाम पाया जाय । तो अर्थक्रिया लक्षणरूप सत्त्व सिद्ध न हो सका, मगर हम थोड़ी देरको काम ले कि रहो अर्थक्रियारूप सत्त्व हेतु देकर तुम पदार्थमे जो क्षणिकत्व सिद्ध कर रहे तो, उस क्षणिकपनेका अर्थ क्या ? क्या यह अर्थ है कि एक क्षण रहना । पदार्थ एक - क्षण रहता । पदार्थ एक क्षण रहता है । क्या उतना ही मात्र क्षणिकका अर्थ है ? या क्षणिकका यह अर्थ लगामेंगे कि एक क्षणके बाद नहीं रहना ? यहाँ क्षणिक शब्द का अर्थ पूछा जा रहा है । जो क्षणिकवादी क्षणिक मानते हैं पदार्थको - ता उन क्षणिकका मतलब क्या ? क्षणमे रहना । यह अर्थ है या उन क्षणके बाद नहीं रहता यह अर्थ है ? यदि कहो कि क्षणमे रहना यह अर्थ है तो उत्तर देते हैं कि इस अर्थ में तो कोई विवाद नहीं । प्रत्येक बात क्षणमे रहती है । अब दूसरे क्षण, या उसमे भी रहेगा नित्य भी अर्थ हो तो वह भी क्षण क्षणमे रहता है । यदि क्षण क्षणमे न रहे, तो सदा रहते भी नहीं बनता । जैसे कोई बालक, वयं मक रहा तो

प्रत्येक मिनट रहा ना । अगर प्रत्येक मिनटमें न रहे तो वर्ष भर रह न सकता था । प्रत्येक मिनटमें रहता थाया तब तो वह ८ वर्ष रहा, इसी प्रकार प्रत्येक पदार्थ एक एक क्षणमें रहता है, सो ठीक ही है । क्षणान्तरमें रहता है । दूसरे समयमें पदार्थ रहेगा तो उसका कारण है यह कि पहिले क्षणमें रहे । तो क्षणमें रहे सो यह सगत ही बात है । इसमें कोई विरोध नहीं । हाँ यदि यह अर्थ बने क्षणिकता कि एक क्षण के बाद फिर न रहा । एक क्षणके ऊपर पदार्थका अभाव होना, सो क्षणिक है ।

- एक क्षणान्तर के बाद भी क्षणिकत्वके अर्थकी असिद्धि—यदि यह मानते हो तो यह बात बन नहीं सकती, क्योंकि अभावके साथ सत्त्वका सम्बन्ध नहीं है । कहा है ना कि सब पदार्थ क्षणिक हैं सत् होनेमें तो हेतु दो दिया गया है सत्त्व और साध्य कह रहे हो तुम कि एक क्षणके बाद नहीं रहता तो, एक क्षणके बाद अभाव होना यह तो है तुम्हारा साध्य । यह तो करना चाहते हो तुम सिद्ध और हेतु दे रहे हो सत्त्व तो अभावका सत्त्व हेतुके साथ सम्बन्ध नहीं हुआ करता । इसलिये क्षणिकत्वका अर्थ यह कहना युक्त नहीं है कि एक क्षणके बाद नहीं रहता । एक क्षण के बाद अभाव होनेका नाम क्षणिक कहकर फिर सत्त्व हेतुसे यदि क्षणिकको सिद्ध कोरोगे तो उसकी व्याप्ति नहीं बनती, क्योंकि सत्त्व हेतुकी व्याप्ति क्षणिकत्वके साथ नहीं है और जिसका अविनाशभाव, प्रतिबन्ध न जान लिया जाय वह अनुमेय भी नहीं होता, नहीं तो गधेके सींग, खरगोशके सींग ये सब भी सिद्ध कर लालो, व्याप्ति बिना अगर किसी भी पदार्थको कुछ भी सिद्ध किया जाय तब तो कुछ भी व्यवस्था नहीं बनती । इस कारण सत्त्व हेतु देकर पदार्थमें क्षणिकत्व सिद्ध करना अशुद्ध है । सत्त्व हेतुसे पदार्थोंकी क्षणिकताका ज्ञान नहीं होता ।

क्षणिकवादमें कृतकत्वका स्वरूप सिद्ध न होनेसे कृतकत्व हेतुमें क्षणिकत्वकी असिद्धता—सकाकार भव अपनी अंतिम बाल एक रह रहा है कि सत्त्व होनेसे ये पदार्थ क्षणिक सिद्ध न हो सके तो न सही, मगर कृतकत्व हेतुसे तो पदार्थकी क्षणिकता सिद्ध कर लेंगे ? तो सारे पदार्थ क्षणिक हैं क्योंकि कृतक हैं, किए गए हैं । जो जो चीज की गई हो वह क्षणिक होगी है, विनष्ट हो जाती है । ममावान देते हैं—कृतकत्वसे भी क्षणिकता सिद्ध नहीं होती क्योंकि क्षणिक पदार्थमें कार्य कारण भाव सिद्ध नहीं होता । अच्छा तुम कहते हो कि पदार्थ क्षणिक है किया जानेसे तो क्षणिक पदार्थमें किये जानेकी बात सिद्ध नहीं होती, क्योंकि पदार्थ क्षणिक है । जिस समय उत्पन्न हो उस समय वह कुछ भी समर्थ है नहीं । उस समय तो उसे यह पड़ी है कि मेरा स्वरूप बन जाय पूरा । भव स्वरूप बन चुका । भव इसके बादमें कार्यका नम्बर आनेको था, इतनेमें ही वे जनाव नष्ट हो गए । तो यह कार्य कैसे सिद्ध हो ? तो कृतकका स्वरूप सिद्ध न होनेसे कृतकत्व हेतु क्षणिक पदार्थके परिज्ञान कर देनेका कारण नहीं हो सकता । इस तरह जब पदार्थकी क्षणिकता सिद्ध नहीं हो

सकती तब वित्कुल स्पष्ट समझ लेना चाहिए कि विश्वास जिसके लिए किए हुए हैं और प्रतीति जिस प्रकारकी हो रही है कि ये सब पदार्थ स्थिर स्थूल और साधारण स्वभाव वाले हैं वर युक्त ही है स्थिरका तात्पर्य हुआ कि अनेक समयतक टिकने वाले, स्थूलका तात्पर्य हुआ कि परस्परका सम्बन्ध बनाकर पिण्डरूप होने वाला । और साधारण स्वभावका तात्पर्य निकला कि-सर्व पदार्थोंमें उस उभ प्रकारके सदृश धर्म पाये जाते हैं इससे एक दूसरेके सदृश रहने वाला ऐसा मानना चाहिए । ऐसा माननेमें सामान्य आ गया । सामान्यका खण्डन साणिकवादमें किया जा रहा था वह खण्डित नहीं हो सकता । स्थिर स्थूल साधारण स्वभाव भावकी प्रतीति सही है सारे पदार्थ सामान्य विशेषात्मक हैं और ऐसा ही पदार्थ ज्ञानके विषयभूत हुआ करता है ।

स्थिर स्थूल साधारणस्वभाव भावकी सिद्धिमें सम्बन्धका प्रतिपादन साक्षात् कर्त्ता है कि परमाणुओंमें परस्पर सम्बन्ध हो नहीं हो सकता । जैसे कि लोहेकी छड़ोंमें परस्पर एकरव अथवा सम्बन्ध नहीं हो सकता इस कारण जो कुछ लोगोंने इन पदार्थोंमें स्थूल आदिककी प्रतीति हो रही है वह सब भ्रान्त है । जो पदार्थ मोटे जव रहे हैं तो भ्रान्त है क्योंकि परमाणु परमाणु सब न्यारे-न्यारे हैं और वे कभी एक पिण्ड नहीं हो सकते । इसी कारण फिर जो स्थिरताका ज्ञान हो रहा है कि यह स्थिर है, स्थिरता प्रतीति भी भ्रान्त है । जब अणु-अणु न्यारे न्यारे हैं और पिण्ड बन नहीं सकते तो लोग पिण्डमें ही तो स्थिरताका भ्रम किए हुए हैं । साथ ही तीसरी बात जो कही है कि यह साधारणस्वभाव है और एक दूसरेके समान है, जैसे गाय गाय सब परस्पर समान हैं । जब परमाणुओंका सम्बन्ध ही नहीं बनता तो सदृशताका ज्ञान भी भ्रान्त है तो सदृश आदिककी प्रतीति भ्रान्त होने के कारण फिर कैसे सामान्य स्वभाव पदार्थ सिद्ध किया जा सकता है । समाधानमें कहते हैं कि यह कहना युक्त नहीं है, कारण कि सम्बन्धकी सिद्धि तो प्रत्यक्ष ही हो रही है । जो पदार्थ प्रतिभासमें आ रहे हैं वे बराबर सम्बद्ध आ रहे ना, चू कि तखत भीट आदिक जो जो कुछ भी दृष्टिगत हो रहे हैं वे सब पिण्डरूपसे सम्बद्ध होते हुए नजर आ रहे हैं । देखो-कपड़े हैं तो तनु सम्बद्ध नजर आ रहे हैं, रूप जव रहा, रस जव रहा, गंध है, स्पर्श है और इन काठ चौकी आदिकमें घनीभूत होकर यह परमाणुओंका पिण्ड नजर आ रहा है । यदि इनमें सम्बन्ध न होता तो फिर इनका प्रतिभास बिखरा हुआ होना चाहिए था । पर बिखरा हुआ कौन जान रहा है । सब सम्बद्ध ही दिख रहे हैं । कोई अन्य इस पिण्डरूपके प्रतिभास होनेके कारण हो सो और कोई कारण नहीं । ये सम्बद्ध हैं । घने मिले हुए हैं इसीलिए ये ऐसे सम्बद्ध नजर आ रहे हैं । तो प्रत्यक्ष ही जब सम्बन्धकी प्रतीति हो रही तब यह कहना मसिद्ध है साथ ही यह भी तो विचारिये कि परमाणुओंका परस्पर सम्बन्ध नहीं है, न्यारे न्यारे हैं ये ऐसी प्रतीति तो नहीं हो रही, उसकी तुम कल्पना कर रहे और जिस की प्रतीति हो रही कि ये सब पिण्डरूप हैं, सम्बद्ध हैं, उसे तुम भ्रान्त बता रहे । जो

प्रत्यक्षसिद्ध बात है उसका प्रस्ताप करना ठीक नहीं है ।

अणुओंका परस्पर सम्बन्ध न माननेपर प्रयत्नक्रियाके अभावका प्रसंग-
भीर, भी देखिये—यदि परमाणु वे मिलकर एक पिण्डमें न होते ना इनमें प्रयत्न
नहीं हो सकनी । घड़ेमें पानी भरते हैं ना यदि उसमें परमाणु मिलत हुए हो तो
पानी कैसे भरा जायगा ? काममें से रहे हैं और फिर भी कह रहे हैं कि ये सब भ्रम
हैं ये सब बिखरे हुए हैं । इनका परस्परमें सम्बन्ध नहीं है । प्रत्यक्षसे दृष्टिगत, हो
रही है कि इनका सम्बन्ध है परमाणुओंका अगर परस्परमें सम्बन्ध न हा ता मला
कोई घड़ेमें जरा रम लेवे । कैसे रखेगा ? पयवा कुंसे जरा गीन लवे, कैसे
छिचेगा ? अगर सम्बन्ध नहीं मानत तो ये सारे काम नहीं बन सकत । भीर, भी
प्रत्यक्ष देखलो—एक रस्तीका छोटा पकड़कर सीधा तो रस्ती बिखर आ जाता है
तो सम्बन्ध है तभी तो बिखर आये, सम्बन्ध न हा तो कैसे बिखर आवे ।
जिससे हुए गहुणसे घेदूके दाने पड़े हां ता १०-२० दाने उठानसे उतर तो नहीं सरक
आता । तो जहाँ जो मिलता है वह बड़ा प्रत्यक्ष सिद्ध है । बानका डण्डा एक जगह
से उठावें तो सारा उठ जाता है । एक जगहसे हटाया ता सारा जगह हिन जाता है ।
तो ये काम सब बता रहे हैं कि ये सब मिलकर एक पिण्डका हो गए । इससे सिद्ध
है कि इनमें अनेक परमाणुओंका सम्बन्ध न होना तो इनसे प्रयत्नक्रिया नहीं हो सकती
थी । कोई काम नहीं लिया जा सकता था ।

अणुओंमें पारतन्त्र्यलक्षण सम्बन्धकी असिद्धिका शकाकार द्वारा
कथन—शकाकार कहता है कि तुम हम पदार्थोंमें अणुओंमें परस्पर सम्बन्ध मान
रहे हो तो उस सम्बन्धका अर्थ क्या है ? याने परतन्त्रता हो जानका नाम सम्बन्ध है
या एक दूसरेमें प्रवेश कर जानेका नाम सवय है । यदि कहो कि सम्बन्ध नाम है पर-
तन्त्रताका, एक दूसरेके परतन्त्र हो गए इसका नाम है सम्बन्ध जब कि दो रस्तियों
को परस्परमें एक दूसरेमें बाँध दिया तो देखिये वे एक दूसरेके परतन्त्र हो गई । क्या
ऐसा सम्बन्धका अर्थ है ? यदि यह अर्थ मानत हो तो यह बातनाचो कि वे दो चीजें
जिनमें परतन्त्रता आयी है वे पहिलेसे तैयार रूपनी सत्ता रखने वाली है या वे
अनिष्पन्न हो पैदा हो न हो इस प्रकारके ऐसे दो पदार्थोंमें, परतन्त्रता
रूपकी कल्पना कर रहे हो वे दो पदार्थ अनिष्पन्न तो हैं नहीं । यदि अनिष्पन्नमें
परतन्त्रता मानते हो तो जो स्वरूपसे ही भ्रमत् हैं, उत्पन्न ही नहीं हुए है उन
पदार्थोंमें सम्बन्ध माननेपर फिर तो खरगोशके सींग और घोड़ेके सींग इनमें भी
सम्बन्ध बना दो, इनमें भी पारतन्त्र्य बना लो । तो जो चीज भ्रमत् है उनमें सम्बन्ध
क्या कहा जा सकता ? यहा तुम मानते हो कि प्रत्येक पदार्थ अनिष्पन्न है । तो
अनिष्पन्नका अर्थ है, जिसकी सत्ता नहीं, अनिष्पन्नका अर्थ है जो उत्पन्न न हो । तो
जो बने नहीं, भ्रमत् हैं उसमें सम्बन्ध कैसा ? यदि कहो कि हम उन निष्पन्न दोनों

पदार्थोंमें परतन्त्रत्वरूप सम्बन्ध मान रहे हैं अर्थात् वे दोनों पदार्थ निष्पन्न हैं, स्वतन्त्र हैं, परिणामरूपसे उत्पन्न हैं तो जो स्वतन्त्र हैं, निष्पन्न है उनमें परतन्त्रता हो ही नहीं सकती। क्या कोई भी सत् किसी दूसरेके आधीन है ? अद्वैतवादमें तो इसका बहुत बड़े विस्तारसे वर्णन चलता है कि कोई भी सत् किसी दूसरे सत्के आधीन नहीं हो सकता। जीव और कर्म इनको धनिष्ठ सम्बन्ध वाला माना है लेकिन प्रत्येक जीवकी परिणति कर्मकी परिणतिमें नहीं होती। तो जीव कर्मकी परिणतिसे परतन्त्र नहीं है किन्तु अपने ही विभावसे परतन्त्र हैं। तो जब निष्पन्नोमें परतन्त्रता नहीं बन सकती है तो सम्बन्ध भी नहीं बना। तो सम्बन्धका लक्षण परतन्त्रता तो कह नहीं सकते, क्योंकि जिसमें सम्बन्ध बना रहे हो यह पदार्थ ही अगर अस्ति है, अस्त है तो सम्बन्ध क्या ? और, वे दोनों पदार्थ निष्पन्न हैं जिनमें कि सम्बन्ध बनाया जा रहा तो फिर परतन्त्रता क्या ? जैसे हिमालय पर्वत और विन्ध्याचल पर्वत ये दोनों पूरे हैं तो क्या वे किसी दूसरेके आधीन बन गए ? इसी प्रकार वे अणु निष्पन्न हैं तो उनमें परतन्त्रता नहीं बन सकती। इस कारणसे सभी अणुओंमें वास्तव में सम्बन्ध नहीं है।

अणुओंमें रूपश्लेष 'सम्बन्ध'के अभावका शंकाकारद्वारा प्रस्ताव— यदि कहो कि रूपश्लेष वा अन्योन्यप्रवेश हो जाय इसका नाम सम्बन्ध है, शकाकार ही अभी कह रहा है कि जैन आदिक लोग अगर सम्बन्धकी यह व्याख्या करें कि एक दूसरेमें प्रविष्ट हो गया उसका नाम सम्बन्ध है तो भला सोचिये तो सही कि सम्बन्ध होता है दो पदार्थोंमें। एकका सम्बन्ध क्या ? एक तो एक ही है। तो जब वे दो हैं तब एक दूसरेमें प्रवेश क्या कहलाया ? और, अगर वे परस्पर में प्रवेश कर गए वे एक ही हो गए। अब उनमें सम्बन्ध क्या हुआ ? तो अब सम्बन्ध ही न रहा उनमें, अन्योन्य प्रवेश कर दिया और इस तरह वे एक बन गए तो अब दो तो न रहे। तो जब सम्बन्ध दो पदार्थों न रहे तो सम्बन्ध नहीं लगाया जा सकता, क्योंकि सम्बन्ध दो पदार्थों में होता अन्योन्य प्रवेश निरन्तर रहता है अथवा निरन्तर बना रहनेका नाम है रूपश्लेष। जैसे यह चीकी यदि एक पिण्डरूप है तो ऐसा सघन निरन्तर बना रहे जिसके बीच अनन्तर न हो। उसीके मायने रूपश्लेष है, वही सम्बन्ध है। तो शकाकार उत्तर देता है कि देखो—निरन्तरका अर्थ क्या है ? निरन्तर बना रहना, अन्तररहित बना रहना। आप अन्योन्याप्रवेशका रूपश्लेषका अर्थ यह कह रहे हो कि एक पदार्थ दूसरे पदार्थके ऐसा निष्ठ रहे कि उसके बीचमें न अन्तर न आये। इसीको तो सम्बन्ध कहते हो ना ? ऐसे ही अणुओंका सम्बन्ध मानते कि वे अणु एक दूसरेसे ऐसा चिपटकर रह गए कि उनके बीचमें कोई एक अणु डालने तककी भी जगह न रहे। ऐसा वह पदार्थ अन्तररहित हो उसका नाम सम्बन्ध बताते हो। जैसे चीकीपर यह चश्मा धर रखा तो यह सम्बन्ध हो गया इन दोनोंका, सम्बन्धके मायने यह है कि इन दोनोंके बीचमें कोई अन्य चीज नहीं लगी

। यदि चीन्ही पर करण बिद्या है और उगार उगार पर रसा भी चरनापका
 । चीन्ही का सम्बन्ध न कदा थावना। जोकि चीन्ही और चरना ये निरन्तर नही
 । इनके जीवन घनर पडा हुआ है। तो यदि कहा कि निरन्तरका नाम का-
 न्य है याने उन घन पदार्थों को जो कोई घनर नहीं है वो एसी मघन अवस्था
 उसका नाम है क्वालेय। यहाकार उत्तर द रसा है कि निरन्तरका नाम घर्ष है
 । रासका घना। घनरके न दोनका नाम है क्वालेय मो घनरासका प्रभाव
 । प्रवास्तविक है। घनरासक है, तुच्छाभासक है, घनरासका प्रभाव। घना
 । यने तुच्छाभाव, कुछ नहीं, तो घनरासका प्रभाव जब तुच्छाभाव का है तो उस
 । सम्बन्धका नाम है नही घन सकती। कहन दो कि सम्बन्ध नाम है इसका कि
 तरासका प्रभाव होना। तो घनरासका प्रभाव कोई चीज ही नहीं है। घना
 । घनाभावक है, निषेधक है। कोई बात तो नहीं हुई कि घना है, ता घनामें
 । घन पडा होता है? प्रभावने सम्बन्धकाताका सन्ध नही जुड पडा। और,
 । निरन्तरता जो कि प्रभावक है। कोई वस्तु नहीं है, उसका घनर नदधक
 । जते हो तो फिर सान्तरताका भी प्रभाव घनर नदधक रहनेका नाम ना सम्बन्ध
 । है। निरन्तरताका प्रभाव है घनरासका प्रभाव। तो घनरासका प्रभाव ता
 । वस्तुक है। उनम सम्बन्धका नाम नही मान सकते। और, घनर घनामें
 । सम्बन्धकता मानते तो सान्तरतामे भी सम्बन्ध मान वो। कहना उर कि
 । है तो सम्बन्ध है, रसाये सान्तरताका सम्बन्ध है। वो मनेक दोष होनेक पर भी
 । त ठीक नहीं बैठनी कि क्वालेय नाम सम्बन्ध है।

सर्वात्मता व एकदेशेन रूपस्तेपकी मसिद्धिका शंकाकार द्वारा प्रति-
 । दन—प्रव शकाकार और भी कह रसा है कि यह जो क्वालेय हुआ जिनको चाहे
 । न्योन्य प्रवेश कहो और चाहे किसी प्रकारका मिलाप कहो। यह बतलावो कि यह
 । पदलेप उन दो पदार्थोंमे सर्व देशोंसे हुई है या एक देशसे हुई है? एक पदार्थमें प्रवेश
 । र गया इसका नाम कहते हैं क्वालेय तो यह बतलावो कि यह कोई भणु सब देशसे
 । देश कर गया या एक देशसे प्रवेशकर गया? यदि कहो कि एक परमाणु दूसरे पर-
 । णुमे सर्वात्मक रूपसे प्रवेश कर गया तब तो अनन्त भी भणु हो, जो पिण्ड हैं वे भी
 । गुमान रह गए, क्योंकि प्रत्येक भणु पदार्थमें पूरे रूपसे प्रवेश कर गए। तो उस
 । गुसे बढ़कर कुछ नहीं हो सकता। तब वह भणु पिण्ड भणु मात्र ही रह गया।
 । व कहो कि उन भणुओंका परस्पर प्रवेश एक देशसे होता है सर्वदेशसे नहीं होता
 । यह बतलावो कि वह एक देश उस परमाणुके आत्मस्वरूप है या उस परमाणुसे
 । ई भिन्न चीज है एक देश? परमाणुमे एक देश है और उस एक देशसे परमाणु
 । प्रदेश है, तो यह बतलावो कि एकदेशसे वह एक देश उन परमाणुओं रूप है या
 । माणुसे कोई भिन्न चीज है? यदि कहो कि वह एकदेश परमाणुरूप है, आत्मभूत
 । तो यह बात नहीं बन सकती। क्योंकि परमाणु तो निरस है, उसका भस नहीं है।

जो सबसे आखिरी अंश हो, जिसका दूसरा अंश न हो सके, उसका ही नाम परमाणु है तो फिर उस परमाणुमें एक देश बन गया तो इसके मायने है कि उसमें कोई अंश है। उनमेंसे एक अंशकी बात कह रहे, तो जां निरश परमाणु हैं उनमें एक देश से रूपरूप हो ही नहीं सकता। परमाणु निरश है और एक देश जो माना, वह भी परमाणुस्वरूप तो क्या रहा, परमाणु ही रहा। अब उसका एक देशसे क्या सम्बन्ध? यदि कहो कि एक देश भिन्न चीज है तो फिर यह बतलावो कि उन एक एक चीजोंका परमाणुमें भी सम्बन्ध कैसे हो? क्या सर्वदेशसे हो या एकदेशसे हो? ऐसे ही प्रश्न उठते रहेगे। इनका उत्तर कहीं भी न हो पायगा। तो अनवस्था दोष आता है। इसी प्रकार न तो स्थिरस्थूल पदार्थसे परतन्त्रताका सम्बन्ध रहा और न रूपरूप नामका सम्बन्ध रहा। अनएव जा यह जान हो रहा यह स्थिर है, यह स्तून है आदिक तो ये सब भ्रान्त ज्ञान हैं और आ त होनेसे सामान्य पदार्थकी सिद्धि नहीं हो सकती।

पदार्थोंमें पारतन्त्र्यलक्षण सम्बन्धका तथा सम्बन्ध विधिका प्रतिपादन—पदार्थोंमें द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे सिद्ध करनेके लिए क्षणिकवादीने जो सम्बन्ध के अभावकी सिद्धि की थी उसमें जा यह विकल्प उठाया था कि सम्बन्ध नाम किसका है? क्या परतन्त्रता हो जानेका नाम सम्बन्ध है या रूपरूप हो जानेका नाम सम्बन्ध है। तो पारतन्त्र्यलक्षण सम्बन्धमें जो दूषण दिया था शकाकारने वह दूषण उपयुक्त नहीं है। कारण यह है कि स्वरूपसे एकत्व परिणामन होना यही तो पदार्थोंकी परतन्त्रता है। और वह प्रतीतिसे बराबर प्रसिद्ध है। यह कहना कि अणु अणु प्रत्येक लोहेकी सलाईकी तरह न्यारे-न्यारे हैं, उनमें परतन्त्रता कैसे बन सकती है? तो परतन्त्रता देवी विलकुल प्रत्यक्षसे सिद्ध है। जैसे चीकीकी सरकाते हैं वो उसमें अनन्त परमाणुओंको उनके पीछे सरकना पड़ता है। तो स्वरूपसे परिणामन होनेका नाम परतन्त्रता है। भिन्न भिन्न परमाणु जो थे अब वे भिन्न रूपमें न रह सके, स्वरूपमें आ गए यही तो परतन्त्रता है, अन्यथा इन क्षणिकवादियोंके द्वारा माने गए असम्भवमें भी यही दोष दे सकते हैं और देखिए पदार्थोंका सम्बन्ध हम न नर्वात्मक रूपसे मानते हैं न, एकदेश रूपसे मानते हैं अर्थात् सम्बन्धके ये कारण नहीं फहे जिनसे कि यह दोष आ जाय कि सर्वात्ममें सम्बन्ध हुआ अणुओंका सारा पिण्ड अणुमात्र रह जायगा आदि जो दोष दिये गए वे दोष सम्भव नहीं हैं, क्योंकि हम न तो सर्वात्मकरूपसे सम्बन्ध माननेका नियम बनाते हैं और न एक देश रूपसे सम्बन्ध होनेका नियम बनाते हैं, किंतु प्रकारान्तरसे ही यह सम्बन्ध माना गया है। अणुओंमें सर्वरूपसे सम्बन्ध असम्भव है और अणुओंमें एकदेशका भी सम्बन्ध असम्भव है। सर्वदेशका सम्बन्ध तो वो असम्भव है कि अणु क्या पूरे रूपसे दूसरे अणुमें चला गया सो तो नहीं। ऐसा मानो तो दोष दे सकते कि फिर अणुओंका पिण्ड अणुमात्र रह गया और अणुओंमें एकदेशसे इस कारण नहीं कि अणुओंमें अंश तो नहीं होते कि यह अणुओंका एकदेश है, यह दूसरा देश है, इस तरह अनेक प्रदेश मिलकर अणु नहीं बने ! तो अणुओंमें न तो

मर्त्यमकल्पसे सम्बन्ध सम्भव है और न एकदेशमे, किन्तु यह भी प्रकाशानुसंगे मन्त्र है । प्रकाशानुसंगे क्या है ? भी नभी बस धैर्य । पढ़िये तो मन्त्र तन्त्रके कि एक मन्त्राम सम्बन्ध प्रत्यक्षसिद्ध है क्योंकि इनमें सम्बन्धकी उदाहर प्रतीति दी गई है तब इसमें सम्बन्ध परमिसे किसे लपके है यह है स्निग्ध कल्पके निमित्तमे । अणुशोभ स्निग्ध और स्थाय्य गुण है जिसके कारण उ इनमें १५ माना गया है ।

सम्बन्धमिद्विधे प्रथममे दृष्टान्तपूर्वक प्रकारान्तर योः कवचिन् एक-
 त्व परिणतिकी सिद्धि—अंत मत और पानीमें सम्बन्ध क्या है ना । यह स्निग्ध
 और रुक्षताके कारण ही तो क्या है । मत्त है रुखा और पानी है स्निग्ध । जैसे शानो
 का सम्बन्ध बन जाता है ठेके ही अणुशोभे कोई अणु होते है स्निग्ध और कोई रुक्ष,
 तो इन कारणों से ये सब सम्बन्ध मिल जाने है । और, सम्बन्ध ज्ञानपर उा पदार्थोंमें
 पहिले समयमें रहने वाली स्थितिमें विनक्षण स्थिति हो जाती है । ये परमाणु जब
 तक कि सम्बन्धकी प्राप्त न थे वे विद्वेगस्थाने थे । और जब सम्बन्ध हो गया तो ये
 सक्षिप्तस्वरूपमें आ गये तो देखिये—उन परमाणुओंमें विशिष्टस्वरूप देनेका त्याग किया
 और सम्बन्धितस्वरूप देनेका प्रारण किया । अब देखिये कि कि की प्रकार सम्बन्धसे हुई
 ना कुछ बात । अब यह एकत्व परिणति है । सम्बन्धसे पढ़िये ये अणु विलुप्त
 स्वतन्त्र न्याये न्याय थे । अब सम्बन्ध होनेपर ये ही अणु विलक्षणको त्याग देते है
 और सत्त्वस्वरूपको ग्रहण करते है । तो पहिले सम्बन्धकी वशाने वा कुछ विनक्षण
 बात आयी है, सम्बन्ध होनेपर अब यह उभने एकत्व परिणति है यही सम्बन्ध है
 पदार्थमें । जैसे क्षणिकवादी मानते है कि जब चित्रज्ञान होता है सर्वान् पदार्थ है
 बुनियातमें अनन्त वे सब पदार्थ ज्ञानमें अपना आकार दे देते है । जिनकी जितने ज्ञानमें
 योग्यता है उतना उसमें परस्पर प्रदान कर देना है तो जब आकार उन अनन्त
 पदार्थोंका आ गया ज्ञानमें तो अब ज्ञानमें यह भेद तो नहीं कर पाते कि देखो—यह
 तो है नीलादिक आकार और यह है ज्ञान । ज्ञानमें आकार आ जानेपर अब वहा यह
 विभाग नहीं कर सकते कि यह तो है ज्ञानकी बात और यह है नीलाकारकी बात ।
 तो जैसे चित्रज्ञानमें नील आदिक आकारसे सम्बन्ध है और वह कैसे सम्भव है ।
 एकत्व परिणतिरूप, जिसमें यह भी जाहिर हो रहा है कि सम्बन्ध होनेसे पहिले जो
 अवस्था थी ज्ञानकी उद्योग तो त्याग और नीलादिक आकारोका सम्बन्ध होनेपर उस
 ज्ञानक्षणमें एक नवीन परिणति हुई तो अवस्था रूप परिणाम जाना यह हुई एक
 परिणति । यही हुआ सम्बन्ध । जैसे चित्रज्ञानमें नीलादिक आकारका सम्बन्ध है
 इसी प्रकार इन अणुशोभे भी परस्परमें सम्बन्ध है और इसी कारण वे अणु पहिले
 तो विलक्षणसे थे, उसका तो त्याग किया और अब सत्त्वस्वरूपमें आ गए । चित्रज्ञान
 में भी जात्यतर रूपका उत्पाद होना, इसके अतिरिक्त और कुछ भिन्न सम्बन्ध तो
 नहीं कह सकते, याने चित्रज्ञानमें जो नीलादिक अनेक आकार आये हैं उन नीला-
 दिक आकारोंसे इस ज्ञानको अलग तो नहीं किया जा सकता । अवयवविवेचनताका

2

➔

4

जो दोष रहे हैं वे कोई दोष नहीं आ सकते ।

परमाणुभ्रम अविभागिता व स्वभावभेदका प्रतिपादन—
 कार कहता है कि इस तरह तो परमाणुभ्रमे अश्वानका प्रसंग आ जायगा
 माणु साथ हो गए, निरश न रहे । उत्तर देते हैं कि यह भी तुम्हारी बात ।
 है, क्योंकि यहापर अश्व शब्दका अर्थ आप क्या कर रहे हैं ? क्या अश्व हा
 हैं या अवयवार्थक है ? यदि कहो कि अश्व शब्द स्वभावार्थक है, अश्व मानने
 तो कहते हैं कि अश्वका केवल स्वभावार्थ करनेपर कोई दोष नहीं है क्योंकि
 भिन्न दिशाभ्रमे व्यवस्थित रहने वाले अनेक परमाणुओंके साथ अन्यथा सम्
 बन सकता था, याने उसमें किसी प्रकार स्वभावभेद मान लिया जात
 सम्बन्ध बनता है । तो इतने ही मात्र कारणसे उन भ्रमोंमें स्वभाव भेदक
 होती है । अर्थात् भ्रमूनाना दिशाभ्रमें पड़े हुए है । जब वे बिखरे हुए नि
 देशीमें पड़े हुए हैं तब उनमें स्वभाव बिखरेपनका, स्वतन्त्रताका है । और,
 सम्बन्धको प्राप्त हो गए तब उनमें वह बिखरापन भिन्न भिन्न दिशाभ्रमें र
 है । यह स्वभाव तो अब न रहा इसलिए कश्चित् भ्रम—भ्रमोंमें भी स्वभाव
 कर उनको अश्व अश्व कह लीजिए । पर वे दो प्रदेशी हो, बहु प्रदेशी हो, इ
 अश्व वाले परमाणु नहीं हैं । यदि अश्व शब्दका अर्थ अवयवार्थक कहते हो, अ
 अवयव । तो यह बात बिल्कुल सिद्ध नहीं है । परमाणुभ्रमे अवयव नहीं पाये
 स्वभाव भेद तो मिल गया पर अवयव भेद नहीं है, क्योंकि परमाणु तो
 उनके कोई टुकड़े नहीं किए जा सकते हैं, अतएव परमाणुमें अवयव सम्भव
 तो इतने कथनका तात्पर्य यह है कि परमाणु जितने बिखरे पड़े हैं वे नि
 स्वभावको त्यागकर एक स्वरूपसे परिणत होनेका स्वभाव बना लेंगे, ऐसा
 ही तो सम्बन्ध बन रहा है जो कि प्रत्यक्षसिद्ध है । तो उस सम्बन्धमें अब
 भेद हो गया । परमाणुमें स्वभाव भेद आ गया । सम्बन्धसे पहिले नाना
 दिशाभ्रमें रहने वाले परमाणुका स्वभाव और तथा सम्बन्ध होनेपर वह अ
 उनका स्वभाव हुआ, इस संस्कार स्वभावभेद सम्भव होनेपर यह न विरोध
 होता कि वह अविभागी है । अर्थात् शकाकार यह कहने लगे कि जब परमाणु
 भाव भेद हो गया तो वे परमाणु विभागी हो गए, न्यारे न्यारे हो गए सो वा
 है । परमाणु अविभागी ही है । स्वभावभेद होनेसे कहीं परमाणुभ्रमे भेद अर्थ
 नहीं किया जा सकता । अविभागी होता दूसरी बात है । स्वभावभेद होने
 पदार्थ अविभागी रह सकता है । परमाणुमें इस प्रकारका स्वभावभेद सि
 लीजिए, किन्तु वे परमाणु स्वभाव भेदके कारण विभागी बन जाय, खड खड
 हो जाय, उनमें भेद हो जाय यह बात सम्भव नहीं है । परमाणु अविभागी हैं
 पनकी डालतमें परमाणुओंका स्वभाव और हैं सभी तो देखिए कि जब
 स्कंधमें न वे परमाणु तब बड़ा पानी तो नहीं मरा जा सकता । अब घटरूप

आये तब उसमे जल भरने आदिक अर्थक्रिया भी होने लगी । इससे सम्बन्ध वास्तविक है और इसी कारण पदार्थ स्थिर स्थूल और साधारण स्वभाव वाले भी हैं ।

कथञ्चित् निष्पन्न पदार्थोंमे सम्बन्धकी सिद्धि—शङ्काकारका जो यह कहना था कि पारतन्त्रयरूप सम्बन्ध कया निष्पन्न पदार्थोंमे होता है या अनिष्पन्न पदार्थोंमे अनिष्पन्न पदार्थोंमे तो होना अशक्य है, क्योंकि अनिष्पन्न भावने असत् है । निष्पन्न पदार्थोंमे मानोगे तो वे तो निष्पन्न-हैं ही, उसमे सम्बन्ध माननेकी जरूरत ही नहीं । ऐसा कहकर सम्बन्धका निराकरण किया वह ठीक नहीं है क्योंकि हम न सर्वथा निष्पन्नोका सम्बन्ध मानते न सर्वथा अनिष्पन्नोका सम्बन्ध मानते, क्योंकि सम्बन्ध दोनों पदार्थ कथञ्चित् निष्पन्न है जिसका कि सम्बन्ध माना गया है । जैसे कपडा बना है तो ततुवोके सम्बन्धसे बना है तो वहाँपर वह कपडा ततुद्रव्यरूपसे तो निष्पन्न ही है पहिलेसे निष्पन्न है याने ततुवोके परस्पर सम्बन्धसे वह कपडा बना है तो प्रश्न तो यहा किया जायगा ना कि वह द्रव्य निष्पन्न है या अनिष्पन्न है ? तो सत्के तो पूरे रूपसे निष्पन्न ही है । ततु द्रव्यरूपसे निष्पन्न ही है । अब अन्वयी द्रव्य हुए ततु क्योंकि ततु पटकार्यमे रहता है । कपडा बननेपर अन्यवी द्रव्यका पट परिणामन बननेसे पहिले भी सत्त्व है, तो वह ततु द्रव्यरूपसे तो निष्पन्न ही है और पटरूप से अनिष्पन्न है । कपडा तो अभी नहीं बना ततुवोसे सम्बन्ध होकर कपडा बनेगा तो जो भी सम्बन्ध बन रहा है वह कथञ्चित् निष्पन्नमे बन रहा है, तो यह उलाहना देना ठीक नहीं कि सम्बन्ध निष्पन्नमे बनता या अनिष्पन्नमे ? निष्पन्न भावने तैयार मौजूद, उत्पन्न । उत्तरमे कह रहे हैं कि सबध कथञ्चित् निष्पन्नमे बनता है, सर्वथा निष्पन्न नहीं, किन्तु कथञ्चित् निष्पन्न बनता है । जैसे मिट्टीसे घडा बनाया तो मिट्टीके स्कधोका सम्बन्ध जुडना. पानी वगैरह लाकर उसका एक पिण्ड बना तभी तो घट बनता, तो उभमें जो मिट्टीके अणुवोका सम्बन्ध बना और घट बन गया तो वहा देखो कि मिट्टी-रूपसे तो पदार्थ निष्पन्न है और घटरूपसे पदार्थ अनिष्पन्न है तो निष्पन्न पदार्थोंमें सम्बन्ध बनाकर अनिष्पन्न पदार्थ (कार्य) निष्पन्न होता है । जैसे तबथोका सबध जोडकर कपडा बना तो वहा जो भी द्रव्य है, वह सूतके रूपसे तो निष्पन्न है, उत्पन्न है, तैयार है, सही शुद्ध है और कपडेके रूपसे अभी अनिष्पन्न है सो ततुरूप तो स्वरूप से निष्पन्न है, पर कपडेके परिणामन रूपसे अनिष्पन्न है । तो यो कथञ्चित् निष्पन्नका सम्बन्ध बनना विरुद्ध नहीं है । और भी देखिये ! कभी कोई किसीसे हाथ मिलाता है, नमस्कार करते हुए, तो हाथका जो मिलावट है तो वहा सम्बन्ध ही तो हुआ, एक, एकके हाथका दूसरेके हाथसे सम्बन्ध हुआ । अब उसमे शकाकार यो कानून छाटे कि यह बतलाओ कि वह जो सम्बन्ध हुआ है दो हाथोमे वह निष्पन्नमे हुआ कि अनिष्पन्न मे ? अनिष्पन्नमे तो कह नहीं सकते । निष्पन्नमे सम्बन्धकी जरूरत क्या ? तो वहा भी यही उत्तर है कि कथञ्चित् निष्पन्नोसे सम्बन्ध हुआ । दो पुरुषोके वे दोनों हाथ अपने-अपने स्वरूपसे तो निष्पन्न हैं और सयोगात्मक रूपसे अनिष्पन्न हैं जो सम्बन्ध

वन करके एक मिलनात्मक, नभस्कारान्मक एक वातावरणको उत्पन्न कर देता । तो यो कथञ्चित् निष्पन्नमें पारतन्त्र्य रूप सम्बन्ध बनता है । सम्बन्धका यह पारतन्त्र्य लक्षण प्रसिद्ध नहीं है । सम्बन्धमें पारतन्त्र्य तो मिलता है । अचेतनका सम्बन्ध हो गया परस्पर तो वे परतन्त्र हो गए । जैसे छितर हुए मिट्टीके दाने स्वतन्त्र—स्वतन्त्र थे । उनका सवध करके घड़ा बना दिया तो उसे जहाँ उठाया वहाँ सब उठे, जहाँ ले जायें वहाँ सबकी गति हुई । तो परतन्त्रता ही तो हुई । जीव और शरीरका सम्बन्ध है । सम्बन्ध नाना किस्मके होते हैं । सवधके प्रकार तो जान लो कि कोई संयोग सवध है, कोई कथञ्चित् तादात्म्य है । तो यह सब समझ लेनेसे सवधमें विदित होती है परतन्त्रता अर्थात् जहाँ एक जाता है वहाँ सब जाते हैं । तब परतन्त्ररूप सवध कथञ्चित् निष्पन्नमें होता, अनिष्पन्न स्वरूपता तो उसमें यो जो कि सम्बन्धसे बात न थी ।

पारतन्त्र्याभाव व सवधाभावके सम्बन्धकी प्रसिद्धि अथवा प्रसिद्धिके शांकाकारके प्रति विकल्प—मन्वा, अब शांकाकार ही खुद बतावे ! जो यह कह रहा है कि परतन्त्रताका अभाव है इसलिए सवधका भी अभाव है । परतन्त्रताका अभाव यो कह रहा शांकाकार कि चूँकि सभी पदार्थ अपने स्वरूपसे पूर्ण निष्पन्न हैं, कोई किसीके प्राचीन नहीं है । अध्यात्मवादमें तो ऐसी बात सभी लोग कहा करते हैं कि सब वस्तु स्वतन्त्र हैं, परतन्त्र कोई नहीं है । तो अब परतन्त्र कुछ नहीं तो सवध क्या हो सकता है ? तो शांकाकारने जो यह कहा कि परतन्त्रताका जो अभाव है वह सवधके अभावको सिद्ध करता है । परतन्त्रता न होना सवध न होनेको मिट्ट करता है । तो उनसे पूछा जा रहा है कि तुम जो यह सिद्ध कर रहे हो कि पदार्थमें परतन्त्रताका अभाव है—सम्बन्धका अभाव होनेसे, तो यह बतलावो कि यहाँ जो दो चीजें हैं सामने परतन्त्रताका अभाव और सम्बन्धका अभाव, इन दोनोंमें कुछ, सम्बन्ध है या नहीं ? जब साध्य और साधन बोला जाता है य । अग्नि होनी चाहिए घुर्नी होनेसे तो अग्नि और घुर्नीका सवध तो कुछ माना जाता है । कहीं अनुमानम कार्यकारण सवध होता है, किसीमें व्याप्य—व्यापक सवध होता है । सवधके बिना अनुमान तो नहीं बनता । तो तुम जो मिट्ट कर रहे हो कि पदार्थोंमें परतन्त्रताका अभाव है सवधका होनेसे, तो इन दोनोंका सम्बन्ध है कि नहीं कुछ ? जहाँ जहाँ सम्बन्धका अभाव हो वहाँ वहाँ परतन्त्रताका अभाव हो । जहाँ परतन्त्रताका अभाव नहीं है वहाँ सवधका अभाव नहीं । किसी तरहसे कोई सवध उठने है कि नहीं ? यदि कहो कि सवध है तो वस सिद्ध हो गया सम्बन्ध । किसी तरहसे मान तो लिया सम्बन्ध । अब यह तो नहीं कह सकते कि सब जगह सब समय सम्बन्धका अभाव ही है । देखो ! इस अनुमान प्रयोगमें परतन्त्रताके अभावके साथ सम्बन्धके अभावका सम्बन्ध जुड़ गया है । और, यदि कहो कि सम्बन्ध नहीं है तो फिर साधनसे साध्यकी सिद्धि कैसे हो जायगी ? अव्यापकके अभावसे अव्यापक अभावकी सिद्धि नहीं हो सकती अर्थात् जो जिसमें व्यापक नहीं उसके अभावसे दूसरेके अभावकी सिद्धि करना फिर असम्भव हो जायगा ।

अन्यथा हम जहाँ चाहे कह बैठेंगे कि वहाँ कपड़ा नहीं है । भाई तुमने कैसे जाना कि कपड़ा नहीं है ? - भजी, यहाँ घड़ा नहीं है इससे जान लिया, घड़ेके अभावसे कोई कपड़ेका अभाव कह बैठे क्योंकि सम्बन्ध बिना जब साध्य साधन मानने लगे तो किसी अभाव कहकर किसीका अभाव बता दीजिए ! तथा किसीका सम्भाव बताकर किसीका भी सम्भाव कह दीजिये ! इससे परतन्तताएँ सम्बन्ध सिद्ध है प्रतीतिमें आता है और सम्बन्ध होनेके कारण पदार्थोंमें स्थिर स्थूल साधारण स्वभावका ज्ञान होता है ।

असाधारणस्वरूप बने रहनेपर भी पदार्थोंमें कथञ्चित् एकत्वापत्ति-रूप सम्बन्धकी संभवता—अब शकाकार कहता है कि देखो—पदार्थोंमें एक सम्बन्ध माना है तुमने रूपश्लेष अर्थात् एक दूसरेमें प्रवेश । तो सम्बन्ध जो कुछ भी होता वह दो पदार्थोंमें होता । और, जब दो पदार्थ हैं कोई तो तुमने माना है कि दो ही हैं, और हैं वे दो स्वभावसे वे भिन्न ही हैं । सो वे अपने स्वरूपसे, स्वभावसे जुड़े-जुड़े नहीं होते । याने दो किसे कहते ? जब दो पदार्थ स्वभावसे भिन्न हैं तब उनमें, अन्योन्यप्रवेशका सम्बन्ध कभी बन ही नहीं सकता । जब प्रकृतिसे भिन्न हैं वो पत्थर है, प्रकृतिसे भिन्न हैं, ग्यारे-ग्यारे हैं तो क्या वे एक दूसरेमें प्रवेश कर जायेंगे ? इसी तरह परमाणु भी सब पूर्ण सत् हैं, प्रकृतिसे भिन्न भिन्न हैं, अपने-अपने स्वरूपको लिए हुए हैं तो उनमें फिर अन्योन्यप्रवेशरूप सम्बन्ध कैसे बन सकता है ? इस कारण वास्तवमें सम्बन्ध कुछ चीज नहीं है । सर्व पदार्थ स्वतन्त्र अपने अपने स्वरूपमें होने वाले बिखड़े पड़े हुए हैं । सम्बन्ध तो इनका भ्रमसे दिखता है । जैसे कि सोते हुएमें स्वप्नमें जो चीजें दिखती हैं वे हैं तो नहीं इसी प्रकार अज्ञान में अर्थात् जो कि पदार्थोंके स्वरूपका सही ज्ञान लोगोंको नहीं है इसलिये अज्ञानमें ये सब पदार्थ मिले हुए सश्लिष्ट दिखते हैं । अब इसका उत्तर देते हैं कि ऐसा दूषण देना कि जब पदार्थ प्रकृतिसे भिन्न हैं तो उनमें रूपश्लेष कैसे होगा ? यह दूषण एकान्तवादमें तो लग सकता है, पर स्याद्वादके यहाँ यह टिक नहीं सकता, क्योंकि सम्बन्धी दो पदार्थोंमें कथञ्चित् एकता आ जाना यही रूपश्लेष माना गया है । भले ही कैसे हो दो भिन्न पदार्थ हो फिर भी उनमें कथञ्चित् एकता आ जानेका नाम सम्बन्ध है । जैसे प्रकृतवातमें हो घटा लीजिए । परमाणु अनेक हैं और पूर्ण स्वतः सिद्ध हैं, निष्पन्न हैं । उन परमाणुओंमें अब ऐसी स्थिति बनती है कि कथञ्चित् एकता आ जाती है बस वही सम्बन्ध है । सर्वथा एकता आनेकी बात तो न रही, क्योंकि इन स्क्वोमें जैसे कि यह चीकी है—इसमें परमाणु एक-एक करके अनन्त हैं । और उन सब परमाणुओंका इस समयमें एक स्क्वोरूप परिणामन है ये दोनों बातें सही हैं कि नहीं ? तो देखो कथञ्चित् तो रूपश्लेष हो गया क्योंकि अब जुड़े जुड़े परमाणुओंकी विवेचना अथवा विभाग नहीं कर सकते । जैसे सत्तू और पानी मिलाया, सत्तू धुल गए । अब बतलावो सत्तू और पानीमें कथञ्चित् ऐक्य आ गया कि नहीं, क्योंकि उस समय सत्तू और पानीमें विभाग नहीं किया जा सकता कि यह सत्तू है और यह

पानी । इस कारण कथंचित् एकत्व है और सत्त्व पानी मिलनेके बावजूद भी सत्त्व के कण सत्त्व में और पानीके कण पानी में हैं, हैं ना, दोनोंके प्रलग्न-प्रलग्न इस कारण उनमें भेदत्व है । तो अनाधारणस्वरूप रहनेका नाम है भेदत्व और कथंचित् एकत्व भी अनेका नाम है प्रलेप । अर्थात् कथंचित् सम्बन्ध है, सर्वथा सम्बन्ध नहीं है । और यह सम्बन्ध उन दो पदार्थोंके द्वित्वका यानि दो बनें रहनेका विरोध नहीं रखता । जैसे धनन्त परमाणुओंको मिलाकर यह स्तम्भ चौकी बना है, तो सम्बन्ध तो हो गया, पर यह सवध होनेपर भी वे परमाणु एक एक करके धनन्त हैं । इसका कोई विरोध नहीं आता । क्योंकि सम्बन्धकी दशा में भी वे परमाणु प्रत्येक अपना अपना असाधारणस्वरूप बराबर रख रहे हैं ।

अपेक्षिकत्व हेतु देकर भी सम्बन्धके अभावकी असिद्धि —यह शकाकार कहता है कि देखिये सम्बन्ध होता है आपेक्षिकत्व और आपेक्षिकत्व ओ चीज होती है वह मिथ्या होता है । जैसे यह पदार्थ मोटा है । यह पदार्थ पतला है, यह आपेक्षिक चीज है कि नहीं ? तो किसी एक पदार्थको कोई आपके सामने रख दे तो क्या आप बतला सकेंगे कि यह पतला है ? कोई उससे मोटा पदार्थ उसके सामने होगा तो उसकी अपेक्षा लेकर कहा जा सकेगा कि यह पतला है । तो जैसे सद्भाव आपेक्षिक चीज है इस कारण मिथ्या है इसी प्रकार सम्बन्ध भी आपेक्षिक चीज है । कभी एकमें ही तो सवध नहीं बन बैठता । दूसरेकी अपेक्षा रखते हैं तो सम्बन्ध बनता है । तो यो आपेक्षिक होनेके कारण सम्बन्ध स्वभाव मिथ्या है । उत्तर देते हैं कि इस तरह सम्बन्धको मिथ्या कहोगे तो हम कहेंगे कि असम्बन्ध मिथ्या है । जैसे सम्बन्धका होना किसी दूसरेकी अपेक्षा रखता है इसी तरह सम्बन्धका न होना भी दूसरेकी अपेक्षा रखता है । जब कहा जाना कि इसमें सम्बन्ध है तो प्रश्न होता कि किससे सम्बन्ध है ? तो इसी तरह जब कहा जाय कि इसमें सम्बन्ध नहीं है तो वहाँ प्रश्न हो सकता है कि किससे सम्बन्ध नहीं है ? तो जैसे सम्बन्ध आपेक्षिक है इसी प्रकार सम्बन्धका अभाव भी आपेक्षिक है । और आपेक्षिकका मानते हो मिथ्या तो सम्बन्ध का अभाव भी मिथ्या हो जायगा । इस कारण आपेक्षिक होनेपर भी जैसे सम्बन्ध का अभाव मानते हो इसी प्रकारसे सम्बन्ध भी मान लिया जाना चाहिए ।

सम्बन्धको आपेक्षिक बनाकर अवास्तविक सिद्ध करनेकी शका व समाधान —शकाकार कहता है कि असम्बन्ध तो निर्विकल्प प्रत्यक्षज्ञानमें स्थित मान होता है, इस कारण अनापेक्षिक है । सम्बन्धका नियेय करने वाला क्षणिकवादी कह रहा है कि दो पदार्थोंमें सम्बन्ध नहीं है । तो जब सम्बन्ध नहीं है तो असम्बन्धका ज्ञान तो प्रत्यक्ष बुद्धिमें प्रतिमान मान होता है, क्योंकि क्षणिकवादका प्रत्यक्ष है निर्विकल्प और जहाँ कुछ भी विकल्प नहीं है वहाँ सम्बन्ध भी विदित नहीं होता । तो असम्बन्ध अनापेक्षिक ही है । इसके पश्चात् होने वाले विकल्पके द्वारा

निश्चित किया गया यह असम्बन्ध आपेक्षिक कहलाने लगता है। अर्थात् सर्वप्रथम तो जब प्रत्यक्षसे पदार्थोंको देखते हैं तो सभी पदार्थ स्व-स्व लक्षणमान नजर आते हैं और उस दृष्टिमें असम्बन्ध अनापेक्षिक है।-इसके पश्चात् जब विकल्पसे कुछ निर्णय करते हैं पदार्थोंके बीच तो सभी पदार्थ अपने अपने स्वरूपमें है। किसीका किसी, अन्यमें प्रवेश नहीं होता। ऐसा विकल्प करके यहाँ निश्चय किया जाता है कि असम्बन्ध इनका इन दोनों पदार्थोंमें है या समस्त पदार्थोंमें है। फिर यह आपेक्षिक बन जाता है और अवास्तविक भी बन जाता है अवास्तविक बन जाता है। उत्तर देते हैं कि यह कथन तो सबघके विषयमें भी किया जा सकता है ? प्रथम ही प्रथम जब हम प्रत्यक्षज्ञानसे इन पदार्थोंको निरखते हैं तो इनमें सम्बन्ध अनापेक्षिक ही विदित होता है। पश्चात् विकल्पोंके द्वारा निश्चय करते हैं तो समस्त आपेक्षिक हो जाते हैं। सम्बन्ध प्रत्यक्षसे न ज्ञात होता हो यह बात तो है नहीं। सम्बन्ध प्रत्यक्षसे अनेक पदार्थोंको देखते ही विदित हो जाता है जैसे चीकी तखत आदिक दिखते हैं तो ये अनेक अणुओंके पिण्ड हैं। इनमें परस्पर ऐसा घनिष्ठ सम्बन्ध है यह भा प्रत्यक्षसे शीघ्र विदित हो जाता है इस कारण सर्वप्रथम पदार्थोंका निरखना इस सम्बन्धका ज्ञान अनापेक्षिक है। पश्चात् विकल्प द्वारा विमर्श करनेपर सम्बन्ध आपेक्षिक हो जाता है।

सम्बन्धमें सत् असत्के विकल्प करके अवास्तविक सिद्धि करनेकी शका - भय शकाकार कहता है कि सभी पदार्थ क्षणिक अपने-अपने लक्षण मान हैं, किसीका किसीके साथ सम्बन्ध नहीं बन सकता क्योंकि सम्बन्धका अर्थ तो परकी अपेक्षा करना है। परकी अपेक्षा ही सम्बन्ध कहलाता है। तब सम्बन्ध दो पदार्थोंमें हुआ एक पदार्थमें सम्बन्ध नहीं बन सकता तो दो पदार्थोंके सम्बन्ध होनेके कारण अब आपसे यह पूछा जायगा कि वह सम्बन्ध क्या स्वयं सत् होता हुआ सम्बन्धियोंकी अपेक्षा करता है या स्वयं असत् होता हुआ सम्बन्धियोंकी अपेक्षा करता है। सम्बन्ध हुआ परकी अपेक्षा करता क्योंकि एक पदार्थमें सम्बन्ध नहीं कहलाता। दो या अनेक पदार्थोंमें सम्बन्ध होता है। तो परकी अपेक्षा हो गयी न सम्बन्धमें। तो यह सम्बन्ध क्या स्वयं सत् होता हुआ परकी अपेक्षा करता है या स्वयं असत् ही रहकर परकी अपेक्षा करता है ? असत् ही रहकर परकी अपेक्षा करता है यह बात तो कह नहीं सकते क्योंकि फिर तो अपेक्षा वर्गके आश्रयान्तरा विरोध हो जायगा। क्या असत् भी कुछ परकी अपेक्षा करता है ? यदि असत् परकी अपेक्षा करने लगे तो वो असत् होता हुआ सम्बन्ध परकी अपेक्षा करता है यह बात अयुक्त है। यदि कहीं सम्बन्ध, सत् हो कर परकी अपेक्षा करता तो जो स्वयं सत् है अतएव परिपूर्ण है। स्वतन्त्र है वह दूसरे की अपेक्षा क्या करेगा। यदि सत् होकर भी परकी अपेक्षा करने लगे तो सत्त्वका विरोध है। किसी दूसरेका कोई ग्रह ताकता है पदार्थ तो इसके मायने है कि वह अधूरा है, असहाय है, बना नहीं, पर जो सत् है कोई भी सत् किसी भी परकी अपेक्षा

नही करता, क्योंकि जो सत् होता है वह स्वयं अपने-आपके सहायपर ही सत् होता है इस कारण परापेक्षा बन न सके तब सम्बन्ध भी न बन सकेगा। सम्बन्ध तो परकी अपेक्षा रखकर ही हुआ करता है। तो यदि सम्बन्ध असत् है तो वह अपेक्षा करे कैसे? यदि सत् है तो वह सर्व निराशय है अर्थात् समस्त पदार्थोंकी इच्छा आशासे रहित हुआ करता है सत्। जो सत् है वह अपने स्वरूपसे अपने-आप सत् है। अपना सत्त्व रखनेसे लिए कोई पदार्थ किसी दूसरेकी अपेक्षा नहीं करता है। जो परापेक्षता ही सिद्ध नहीं होती फिर सम्बन्ध क्या रहा?

सम्बन्धको अवास्तविक कहनेकी शंकाका समाधान—अब उक्त शंकाका समाधान करते हैं कि इस तरह तो असम्बन्धमे भी विकल्प उठा सकते हैं। क्षणिकवादी शंकाकार सम्बन्ध नहीं मानता, क्योंकि सम्बन्ध मानने यदि क्षणिकवादो तो इसका अर्थ है कि पदार्थ पिण्ड कुछ बड़ा हो जायगा, स्थूल हो जायगा, तब स्थिर भी रहेगा और फिर एक दूसरेके साथ सहस्र भी हो जायगा तब क्षणिकवादका सिद्धान्त समाप्त हो जायगा इस कारण क्षणिकवादो पदार्थोंके साथ सम्बन्ध नहीं मानते। उनका सिद्धान्त है कि जो पदार्थ ये स्थूल दिख रहे हैं यह सब भ्रम है। वास्तवमे तो एक एक अणु भव भी स्वतन्त्र परिपूर्ण सत् है। तो सम्बन्धका वे पूर्ण निषेध करते हैं। तो इस प्रकारमे सम्बन्धका अभाव सिद्ध करनेके लिए जो भी बचन बोले गए हैं ऐसे ही बचन असम्बन्धकी असिद्धिके लिए भी बोले जा सकते हैं। किस तरह देखो असम्बन्ध होता है परकी अपेक्षा रखकर इसका सम्बन्ध नहीं है तो यह तो जान जायगा कि किससे सम्बन्ध नहीं है। एक पदार्थमे असम्बन्ध नहीं होता। असम्बन्ध भी अनेक पदार्थों मे होता है। लगाव यह अलग है तो कैसे अलग है? दूसरेकी अपेक्षा तो आयी। तो असम्बन्धता द्विष्ट है अर्थात् दो मे रहता है। तो अब यह बतानाभी कि असम्बन्ध भाव स्वयं सत् होता हुआ परकी अपेक्षा करता है या स्वतन्त्र सत् होता हुआ परकी अपेक्षा करता है या स्वतन्त्र सत् रहकर परकी अपेक्षा करता है? असत् होकर तो अपेक्षा ही क्या होगी? और सत् है असम्बन्ध तो सब ओरसे वह आशङ्कित हो जायगा, फिर दूसरेकी अपेक्षा ही क्या करे? तो ऐसे विकल्प मचाकर तो कुछ भी दोड़ा जा सकता है, पर जो बात प्रत्यक्षसे स्पष्ट विदित होती है उसकी तो मना ही कोई नहीं कर सकता। ये पदार्थ पिण्डरूप हैं अनन्त अणुबोका इनमें सम्बन्ध है। यह तो साव्यवहारिक प्रत्यक्षसे समझमे आया। अब युक्तिसे, आशयसे, अनुमानसे यह विदित हुआ कि यह जो स्कन्ध है, इसका हो जाता है अश्व, टुकड़े जो अश्व करो उसका भी अश्व हो जाता है। तो जो अश्व होते जायें तो अन्तिम जो अविभाग अश्व है वह ही वास्तविक पदार्थ है, उस हीका नाम अणु है। तो ऐसा अणु अपने असाधारण स्वरूप को रख रहा है। तो प्रत्यक्षमें यह सम्बन्ध भी विदित होता है और वस्तुके निजी स्वरूपमें अपने-आपमें ही रहना भी विदित होता है।

सम्बन्ध व सम्बन्धियोंमें भिन्न अभिन्न विकल्प उठानेका व्यर्थ प्रयास—

अब शकाकार कहता है कि देखो सम्बन्ध होता है दो, सम्बन्धियोमें । कोई दो पदार्थ हो उनमें सम्बन्ध हुआ करता है तो यह बतलावो कि यह सम्बन्ध नामक वस्तु उन दो सम्बन्धियोसे भिन्न है या अभिन्न ? अब यहा तीन बातें हो गयी । दो तो सम्बन्धी और एक सम्बन्ध और इनको दो पालीमें रखो—एक ओर सम्बन्ध और दूसरी ओर सम्बन्धी ये दो पदार्थ । तो यह बतलावो कि यह सम्बन्ध उन सम्बन्धियोसे भिन्न है अथवा अभिन्न ? यदि कहो कि अभिन्न है, सम्बन्ध और सम्बन्धी एकमेक है तो इसका अर्थ हुआ कि वह सम्बन्ध कुछ न रहा, सम्बन्ध ही रहा । जब सम्बन्धी और सम्बन्ध परस्पर अभिन्न है तब एक चीज मान लो । भिन्नमें तो दो की सत्ता नहीं होती । यदि कहो कि भिन्न है सम्बन्ध उन सम्बन्धियोसे तो सम्बन्ध रहित पदार्थ सम्बन्ध कैसे कहलायेगा ? जब सम्बन्ध सबधियोसे न्याया है तो उनका नाम सबधी भी कैसे पड़ा ? शकाकार कहता जा रहा है । खैर मान लो कि सबध कोई भिन्न चीज है तो भी उस एक सम्बन्धके साथ उन दोनों सम्बन्धियोका कोई सम्बन्ध है क्या ? उस सम्बन्धका उन सबधियोके साथ क्या सबध है ? कोई सबध सिद्ध नहीं करसकते क्योंकि यह प्रश्न कर दिया जायगा कि यह सबध भी सबध व सबधियोसे भिन्न है अथवा अभिन्न दोनोंमें उक्त दोष हैं । इस कारण सबध सिद्ध नहीं होता । यदि कहो कि उन दो सबधियोमें सबधियोकी सबध करने वाला कोई दूसरा सबध है तो उस दूसरे सबधका सबध करने वाला कोई और होगा । फिर तीसरेके लिए और होगा । इससे अनवस्था दोष हो जायगा । इस कारण सबधियोमें जो सम्बन्धकी बुद्धि की जाती है वह वास्तविक नहीं है । पदार्थोंसे अलग कोई सबध सम्भव ही नहीं है । वस सभी पदार्थोंमें क्षणक्षणवर्ती, उनके अतिरिक्त सबध नामकी फिर और कोई चीज नहीं है । उक्त शकाके उत्तरमें कहते हैं कि इस प्रकार सम्बन्धके विषयमें बात बढ़ाना यह वस्तुस्वरूपके प्रतिपादकोका अभिप्राय न जाननेके कारण है । क्योंकि हम लोग सबधियोका सबध उस प्रकारकी परिणतिसे अतिरिक्त और कुछ नहीं मानते । जो पदार्थ पहिले देखे हुए रूपसे रहा था वह पदार्थ देखे रूपपनेका परित्याग करके सशेष सम्बन्धरूपसे हो जाय, उनमें एकरूप परिणति हो जाय, वह एक पिण्डमें आ जाय, इसके अतिरिक्त और सम्बन्ध नामकी कोई चीज नहीं है जिससे कि अनवस्था दोष आये । यही तो सम्बन्ध है । जो पदार्थ पहिले बिखरे हुए थे वे पदार्थ अब सयोगरूपमें हो जाये, बिखरावत उनका मिट जाय, इसीका नाम तो सम्बन्ध है ।

स्वस्वरूपावस्थित पदार्थोंको व्यवहारियों द्वारा कल्पनामिश्रणकी शका अब शकाकार कहता है कि देखो—प्रहा ३ बातें आयी हैं—२ तो सबधी और उन सबधी पदार्थोंमें भिन्न कोई सम्बन्ध तो ये तीनों अने स्वरूपमें हैं । सबध सम्बन्धी सम्बन्धमें वेस्वरूपमें हैं । इस कारणसे एक दूसरेसे मिले हुए वे दोनों स्वयभाव हैं । सबध भी अलग, पदार्थ भी अलग । लेकिन एक व्यवहार चलानेके लिए कोई उनको कल्पनामें मिश्रित कर देते हैं, उनको जोड़ देते हैं । इसी कारणसे पदार्थोंमें वास्तविक

सम्बन्ध न होनेपर भी उस कल्पनापर डट जाने वाले व्यवहारी भोगोको उन पदार्थोंमें जो भेद हो, अन्यापोह है, उसका विश्वास करानेके लिए क्रिया कारक आदि बताने वाले शब्दोंका प्रयोग करते हैं। जैसे कोई पुरुष कहता है कि देवदत्त उस सफेद गायको उधड़ेसे भगा दो ! तो यहा देवदत्त भलग है, गाय भी भलग है उधड़ा भी भलग है । ये सारी चीजें अपने अपने स्वरूपमें हैं । और उनका अर्थ क्या है ? अन्यापोह । उधड़ा भायने जो उधड़ा नहीं है उनसे भलग रहता । गाय भायने जो गाय नहीं है उन सबसे भलग रहता । तो ऐसा जो शब्दका सही वाच्य अन्यापोह है उसको प्रकट करनेके लिए व्यवहारीजन वाच्य बोला करते हैं । और वास्तवमें कारकोंका क्रियाके साथ कोई सम्बन्ध ही नहीं है । क्योंकि पदार्थ तो सारे क्षणिक हैं । जब उनकी क्रिया है उस कालमें कारक नहीं है । कारकका सम्बन्ध भलग है, क्रियाका सम्बन्ध भलग है । कारकोंमें जब क्रिया जुड़ ही नहीं सकती । तब जितने भी वचन व्यवहार हैं एक दूसरेको कुछ बताने हैं । जो वाक्य पटति है वह सारीकी सारी केवल एक अन्यापोहको बतानेके लिए है । वह प्रयोग वास्तविक नहीं है । जितने शब्द हैं वे पदार्थोंका अन्यापोह बतानेके लिए, भावका भेद बनानेके लिए यह भी समस्त गीन ग्यारी है । इसके प्रतिपादन करनेके लिए समस्त त्रिय, कारक भेदका प्रयोग होता है, वास्तवमें न कारकोंका सम्बन्ध है न क्रियाओंका सम्बन्ध है ।

कल्पनासे कारक क्रियाओंका मिश्रण करनेके अतिरिक्त सम्बन्ध कुछ नहीं, इस मन्तव्यकी भीमासा—अब उक्त शकाका समाधान करते हैं । शकाकारने जो यह कहा है कि सम्बन्धी पदार्थ और सम्बन्ध ये तीनोंका वृत्तस्वरूप है, एक दूसरेमें भलग हैं । वे स्वयं भावरूप हैं, कल्पना प्रयोजनवश उनमें उनका मिश्रण कर देती है । जैसे अक्षर तो १६ स्वर ३३ व्यञ्जन हैं, पर कल्पना जब उन शब्दोंको भिला देती है तो नाम बन जाता है । ऐसे ही बने हुए जो शब्द हैं उन शब्दोंको कल्पना भिलावे तो वाक्य बन गया । यों लोग वाक्य बोलते हैं । अर्थ तो शब्दोंका अन्यापोह है, पर कल्पनायें करके उनका नाम रखना और उनको वाच्य समझना ये सब हुआ करते हैं । इस शकाके समाधानमें इतना ही कहना पर्याप्त है कि सम्बन्ध असिद्ध नहीं है जिससे कि इसमें कल्पनासे मिश्रण करनेकी बात मानी जाय और सम्बन्धकी असिद्धि की जाय । क्रियाकारक आदिक जो सम्बन्धी है अर्थात् एक वाक्यमें कोई कर्ता कारकके प्रयोगमें है कोई कर्मकारकके और कोई क्रियाके प्रयोगमें है तो इन सबधियोंकी प्रतीतिके लिये और उनके सबधकी प्रतीतिके लिये उन वाक्योंके अभिधायक जो शब्द हैं उनका प्रयोग किया जाता है । कहीं यह नहीं है कि शब्दोंका अन्यापोह अर्थ है और वह अर्थ नहीं है स्वयं जिसके लिए शब्द बोले गए । अन्यापोहका निराकरण तो अभी बहुत विस्तार पूर्वक किया ही गया है और ऐसा भी न सोचना चाहिये कि जब पदार्थ बहुतसे हैं और उन पदार्थोंमें सबध रहता है तो सबंध भी बहुत हो जायगा सो नहीं । भले ही पदार्थ दो हैं मगर दोके बीच सबध एक ही है । जैसे स्वयं क्षणिकवादियोंने माना है कि

चित्र ज्ञान होता है तो वह नाना पदार्थोंका ज्ञान करता है किन्तु स्वयं है एक चित्र ज्ञान एक स्वरूप है, नानाकारमय । तो जैसे नाना पदार्थोंसे दो पदार्थोंसे सम्बन्ध होने पर भी चित्रज्ञान एक होता है । इसी प्रकारसे दो पदार्थोंका सम्बन्ध होनेपर भी सम्बन्ध दो न होंगे, सम्बन्ध एक ही होगा ।

सम्बन्धोंके कुछ प्रकार भव शकाकार कहता है कि तब वह सम्बन्ध किस जातिका है ? यदि दो पदार्थोंमें सम्बन्ध एक ही माना है तो सम्बन्ध सामान्य क्या चीज होती है ? कुछ उसकी खासियत बताना चाहिए कि वह सम्बन्ध क्या कहलाता है ? उत्तर यह है कि सम्बन्ध नाना प्रकारके हुमा करते हैं । किन्हीं पदार्थोंमें कार्य कारण सम्बन्ध होता है किन्हींमें व्याप्य व्यापक सम्बन्ध होता है किन्हीं पदार्थोंमें पूर्वापर सम्बन्ध होता है, किन्हींमें संयोगमात्र सम्बन्ध होता है, किन्हींका कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्ध होता है । जैसे अग्नि और धूमका क्या सम्बन्ध है ? कार्यकारण सम्बन्ध है । यह वृक्ष है क्योंकि नीम न होनेसे । तो इसमें नीमपनेका और वृक्षपनेका क्या सम्बन्ध ? व्याप्य व्यापक सम्बन्ध है । कल बुधवार होगा क्योंकि आज मङ्गलवार होनेसे । तो इसमें क्या सम्बन्ध है ? पूर्वापर सम्बन्ध है । जीवमें राग नहीं है, वह कभी मिट जायगा तो इस जीवसे रागका क्या सम्बन्ध ? कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्ध है ? जिस कालमें राग होता है उस कालमें जीवमें तादात्म्यरूपसे बन रहा है । सम्बन्ध अनेक होते हैं ।

कार्य कारणभाव, सम्बन्धकी शकाकार द्वारा आलोचना— शकाकार कहता है कि उन सम्बन्धोंमें एक कार्य कारण सम्बन्धकी ही चर्चाकर लीजिए । कार्य कारण सम्बन्ध कुछ हो ही नहीं सकता, क्योंकि कार्य कारण दोनों एक साथ नहीं रहते जिस कारणसे कार्य होता है वह कारण पहिले है, उसका कार्य बादमें है । जैसे अग्नि से धुआं होता है तो अग्नि पहिले है धुआं उसके बाद उत्पन्न हुमा । तो जो चीज एक साथ नहीं हैं, क्रमसे हो रही हैं तो क्रमसे होने वाली चीजोंमें सम्बन्ध कैसे आ सकता ? क्योंकि जब कार्य हुमा तब कारण न रहा, जब कारण था तब कार्य नहीं है । सम्बन्ध तो दोमें हुमा करना है । दो तो कभी हो ही नहीं सकते, हमेशा एक ही रहेगा । कार्य कारण एक साथ नहीं होते क्योंकि वे क्षणिक हैं । तो क्षणिक होनेके कारण भी कभी भी एक साथ कार्यकारण हो ही नहीं सकते । जैसे भी कारण कार्य एक समयमें नहीं होते और फिर जब प्रत्येक वस्तु क्षणमात्र ही ठहरती है तो कार्य होनेपर तो कारण ठहर ही नहीं सकता । और, सम्बन्ध होता है दोमें तो दोमें रहने वाला सम्बन्ध पदार्थोंमें कार्यकारणरूपसे नहीं रहता । कारणके समय कार्य नहीं, कार्यके समय कारण नहीं । और एक साथ दोनोंको मान लिया जाय तो उनमें कार्यकारणपना नहीं बनता । जैसे बछड़ेके शिरपर दो सींगें उगते हैं एक साथ ही ना तो उसमें कौन कार्य है और कौन कारण है ? कोई भी नहीं । एक साथ रहने वाली चीजोंमें कार्य कारणका विभाग नहीं बना सकते । इस कारण कार्यकारण भाव एक साथ रहने वाले दो पदार्थोंमें

होता नहीं। फिर सम्बन्ध कैसे उनमें रह सकता है? समस्त पदार्थ एक एक हैं। अकेले अकेले हैं, उनमें सम्बन्ध कभी बन ही नहीं सकता।

कार्य कारणमें क्रमसे सम्बन्ध लगनेकी असिद्धिका शकाकार द्वारा अरिरेकन—कदाचित् यह कहो कि कार्य और कारणमें क्रमसे सम्बन्ध हो जायगा। सम्बन्ध पहिले कारणमें लग गया और जब उसका काम निपटा चुके तब सम्बन्ध कार्यमें लग जायगा। ऐसा क्रमसे भी सम्बन्ध नहीं लगा सकता। क्योंकि क्रमसे भी अगर सम्बन्ध नामक भाव ले तो एक जगह जब सम्बन्ध लग रहा है तो कार्यमें सम्बन्ध नहीं लग रहा। कार्य कायकी अपेक्षा नहीं कर रहा। वह सम्बन्ध कार्यसे निस्पृह हो गया और मान लो कार्यमें सम्बन्ध लग रहा तो उस समयमें वह सम्बन्ध कारणसे निस्पृह हो गया तब सम्बन्ध बन हो नहीं सकता। एकमें सम्बन्ध क्या? तो कार्यकारणके अभाव होनेपर भी सम्बन्ध तुम मान रहे हो तो इसका अर्थ है कि एक में ही सम्बन्ध हो गया सम्बन्ध एकमें नहीं रहा करता। यदि कहो कि कार्य और कारणमेंसे एक किसीकी अपेक्षा करके और अन्यमें सबव क्रमसे रहा जायेगा तो इसमें अपेक्षा भी हो गई। इस कारणसे दोमें रहने वाला भी बन गया। यह भी बात यो युक्त नहीं है फिर तो जितनी अपेक्षा की है कार्य अथवा कारण जिसकी अपेक्षा की गई है वह उपकारी होना चाहिए तब तो अपेक्षा की जाय। कोई भी पुरुष किसीकी अपेक्षा करता है तो किसी प्रकार वह उपकारी हो तब तो उसकी अपेक्षा की जाती है। अब यहाँ सम्बन्ध रह तो रहा एकमें और अपेक्षा रख रहे दूसरेकी भी। जैसे सम्बन्ध रह तो रहा कार्यमें और वह कारणकी अपेक्षा रख रहा तो कारण उस सबव का कुछ उपकारी हो तब तो अपेक्षा करना ठीक है अथवा कारणमें सबव रह रहा, कार्यकी अपेक्षा कर रहा। तो कार्य उस सम्बन्धका कुछ उपकारी हो तब तो अपेक्षा बनेगी। सो वह उपकार बताया क्या है? वह भिन्न है अथवा अभिन्न है? इन विकल्पोंमेंसे भी न टिक सकेंगे। और, फिर जब उपकार कुछ रहा ही नहीं अथवा कारण के समयमें कार्य नहीं और कार्यक समयमें कारण नहीं और सम्बन्ध रह रहा एकमें तो जिन दूसरेकी वह अपेक्षा कर रहा है वह तो अयत् है। तो जो स्वयं अयत् है वह उपकार कैसे करेगा? अयत्में सामर्थ्य नहीं है कि वह उपकार कर सके। नहीं तो गधेके सींग, आकाशके फूज ये भी उपकार करने लगें। ये असत् हैं, अयत्में क्या काम हो सकता है? तो जब कारणके समयमें कार्य नहीं है तो कारणमें रहने वाला मग्न कैसे कार्य द्वारा उत्पन्न हो जाय? अथवा कार्यमें रहने वाला सम्बन्ध कैसे कारण द्वारा उपकृत हो जाय? इससे क्या कारण नामका सम्बन्ध कुछ भी नहीं है।

कार्यकारणभावके निर्णयका आधार—अब इस शकाका उत्तर देते हैं कि कार्य कारणभावके नियोजनके लिए जो भी अभी कहा है कि सुननेमें तो वह विश्वस्य लग रहा है लेकिन वह सब बिना विचारे ही कहा गया है। हम लोग काम

कारणभावका साधन एक साथ होना, क्रमसे होना इसे नहीं मानते, अर्थात् कार्य एक साथ हो तब कार्य कारणपना बने यह भी नहीं होता । कोई चीज क्रमसे हो तब कार्य कारणपना बने यह भी नहीं मानते । कार्यकारण सम्बन्धकी निर्भरता, सहभावित्ता और क्रमभावित्तापर नहीं है, किन्तु इस नियमपर है कि जिसके होनेपर नियमसे जिस की उत्पत्ति हो वह उसका कार्य है और दूसरा कारण है । अब उसमें चाहे पदार्थ एक साथ होते हैं अथवा क्रमसे, सबमें एक नियम लगेगा कि जिसके होनेपर जिसकी उत्पत्ति निश्चित हो वह तो है उसका कार्य और दूसरा है कारण । सो देखो ! कोई कारण तो सहभावी भी हो जाता है और कोई कारण कार्यक्रमभावी भी हो जाता है, जैसे घटका कारण क्या ? मिट्टी, द्रव्य, दण्ड चक्र आदिक । तो ये सहभावी कारण हो गए । देखो ! जिन समय घट बन रहा है उस समय बराबर मिट्टी है कि नहीं ? है । और दण्ड चक्र आदिक भी है । तो कोई कारण तो सहभावी होता है पर उनमें यह नियम तो जरूर पाया जायगा कि समय कुम्हार, व्यापार, दण्ड, चक्र, मिट्टी आदि के होनेपर घट बनता ही है तो कार्य कारणभाव बननेका साधन न सहभावित्व है न क्रमभावित्व है, किन्तु यह नियम है कि जिसके होनेपर जो कार्य हो उनमें कार्यकारणपना बनता है । और देखिये ! कोई कारण कार्यभाव क्रमभावी भी होते । जैसे पूर्व पर्याय उत्तरपर्यायका कारण है । जैसे बचपन होना जवानीका कारण है तो बचपन जवानी एक समयमें तो नहीं है, क्रमसे है, मगर कारण कार्यपना सही बैठ रहा कि नहीं ? १ वर्षकी उम्र हो जानेका कारण ८ वर्षकी उम्र हो जाना है । कोई चीज ८ वर्षकी नहीं बन पायी तो १ वर्षकी कैसे बनेगी ? तो कोई कार्य कारणभाव क्रमभावी पदार्थोंमें हुआ करता है तो कार्य कारणभावकी निर्भरता सहभावित्व और क्रमभावित्वपर नहीं है, अपने अन्वय व्यतिरेकपर है कि जिसके होनेपर कार्य देखा गया और जिसके न होनेपर कार्य न देखा गया, उनमें कार्यकारण सम्बन्ध मान लिया ।

कार्यकारण भावका परिज्ञान—प्रश्न—इस बातका परिज्ञान कि यह इसके होनेपर हुआ, इसके न होनेपर न हुआ, इसका परिज्ञान करता कौन है ? यह आत्मा ही करता है और वह तर्क नामक ज्ञानकी सहायतासे करता है । इन विचारोंके द्वारा करता है कि प्रत्यक्षसे जहाँ विदित हुआ कि इसमें होनेपर-देखो यह हुआ ना या अभाव से विदित हुआ कि इ के न होनेपर यह नहीं हुआ है तो ऐसे अन्वय व्यतिरेककी सहायता लेकर अन्वयव्यतिरेकसे दृष्टान्तोंकी सहायता लेकर आत्मा ही निगूय करता है । सो जो नियत विषय है उसका तो एकदम प्रत्यक्षसे ही जान लेता है और जो अनियत विषय है जिसे पहिले पुनः पुनः समझा नहीं उसमें तर्ककी सहायता लेकर हम परिज्ञान कर लेते हैं । एक ही यह प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष—उपलम्भ शब्दों कहा गया है, अर्थात् जिसके होनेपर होना और न होनेपर न होना, यह बात तो इसकी है मगर इसको हमने प्रत्यक्षसे जान लिया । जैसे इस कमरेमें चीकी रखी है, यह प्रत्यक्षसे जानते हैं और इस कमरेमें दूरी नहीं है यह भी हम प्रत्यक्षसे जान रहे तो एक ही प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष

और अनुपलब्ध शब्दसे कहा गया है और वह क्या प्रत्यक्ष है, कार्य कारण भावके सम्बन्धमें जो विषयभूत हुआ है वही प्रत्यक्ष है, कार्यकारण रूपसे प्रत्यक्ष है। वही प्रत्यक्ष भिन्न जो अन्य वस्तु है जहापर कार्य कारणभाव नहीं पाया जाता है उस व्यतिरिक्त वस्तु विषयक जो विषय है वह अनुपलब्ध शब्दसे कहा गया है जैसे अनुमान बनाया कि यहाँ अग्नि हानी चाहिए, धूम होनेसे। जैसे रसोई घर। तो रसोई में तो अग्नि और धूम दोनोंका विधिरा प्रत्यक्ष हो जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धुआँ भी नहीं होना। जैसे तालाब। तो यहाँ उसका व्यतिरेक—अनुपलब्ध द्वारा ज्ञान हुआ है। उगमे रूपक वह बनता है कि धुआँ अग्निजन्य है। यदि अग्नि होनेसे पहिले भी उस जगह धुआँ हो जाता या अन्य जगहका धुआँ आ जाता तो वह धुआँ अन्य पदार्थोंके कारणसे हुआ कहलाता पर यह बात तो प्रत्यक्ष विदित है कि धूम अग्निसे ही उत्पन्न होता है इस कारण कार्य कारण प्रत्यक्षसे सिद्ध है।

प्रागसत्त्व, अन्यक्षेत्रसे अनागम व अन्याहेतुक होकर उपलब्धि होनेपर कारण कार्यभावका आगम—शकाकार कहता है कि कोई चीज पहिले उपलब्ध न हो और किसी चीजके जानेपर या सन्निधानके बाद उपलब्ध हो जाय उसीको तो कहते हो कि यह कार्य है और वह कारण है, कार्य तो पहिले न था और कारणके जानेपर या किसी चीजके जानेपर कार्य उपलब्ध हो गया इससे ही तो तुम कारण कार्यकी व्यवस्था बनाते हो, तो इस तरह मान ला किमो कुम्हारके घरमें गया तो न था और कुम्हारके सन्निधानके बाद आ गया उपलब्ध हो गया तब फिर गया कुम्हार का कार्य हो जाना चाहिये। उत्तर देते हैं कि गरी कृत्युक्ति लगाना ठीक नहीं है। यदि ये तीन बातें वहाँ निश्चित हो तो कुम्हारका कार्य भी गवेकी कह दें। वे तीन बातें क्या कि कुम्हारके सन्निधानसे पहिले गवेकी न रहना, दूसरी बात—अन्य देशसे न आना, तीसरी बात—दूसरा कुछ भी इसके कारण न होना, ये तीन बातें होती, तो यह भी कह सकते थे कि गया कुम्हारका कार्य है। इन तीन बातोंमें कदाचित् यह मान लीजिए कि कुम्हारके सन्निधानसे पहिले गया न था, मगर अन्य जगहसे न आया हो और उसके अन्दर कोई कारण न हो यह बात तो बड़ी सम्भव नहीं, इस कारण गया कुम्हारका कार्य नहीं बनता।

ज्ञानावरणका क्षयोपशम विशेष, साधनोपलब्धि व अभ्यासके बलसे कार्य कारणभावका अवगम - अब शकाकार कहता है कि भिन्न पदार्थों के ग्रहण करने वाले दो प्रपञ्च हैं जैसे अग्नि मार धूमको जाना तो अग्निको भी प्रत्यक्ष कर लेने वाला एक ज्ञान और धूमको भी प्रत्यक्षमें लेने वाला एक ज्ञान। यो दो ज्ञानोंमें भिन्न भिन्न पदार्थोंका ग्रहण होता है तब बतलावो कि एक बारमें तो एकका प्रत्यक्ष हुआ तो दूसरेका ग्रहण तो नहीं हुआ जैसे मान लो कारणका प्रत्यक्ष हुआ तो कार्यका तो नहीं ग्रहण हुआ। कार्यका प्रत्यक्ष हुआ तो कारणका ग्रहण नहीं हुआ। क्षणिकवादमें

तो क्षणिक पदार्थ होनेके कारण एक कालमें कार्य कारण हो ही नहीं सकते । जब कार्य कारण होगा तो कारण नष्ट हो चुका होगा । जब तक कारण है तब तक कार्य की सत्ता ही नहीं है । तो एक पदार्थका प्रत्यक्ष होनेपर दूसरा तो ग्रहणमें न आया, और जब दूसरा ग्रहणमें न आया तो उसमें, कारणता या कार्यताका ज्ञान कैसे हो सकता है ? क्योंकि कार्यत्वका ज्ञान कारणकी अपेक्षा रखता है और कारणताका भी ज्ञान कार्यकी अपेक्षा रखता है । यह कारण है तो किसका ? कुछ तो जवाब देना ही होगा । यह काय है तो किसका ? कुछ तो जवाब देना ही होगा । तो कार्य कारण पना मिट्ट नही होता । उत्तर देते हैं कि जिन मनुष्योंके क्षयोपशम विशेष है उस सम्बन्ध का ज्ञानावरणका क्षयोपशम है, योग्यता है, तो ऐसे पुरुषोंको जब घूम ज्ञान हुआ तो घूमका उपलब्धि होनेपर अभ्यास भी बजहसे भूँकि पहिले बराबर इसको समझ रखा है कि घूम और अग्निका कार्य कारण सम्बन्ध है । जहाँ घूम होता है वहाँ अग्नि होती है । अग्निके समावसे घूम नहीं हो सकता, इन परिज्ञानोंका बहुत अभ्यास उसे रखा, उसी वजहसे इस विशिष्ट ज्ञान वाले पुरुषका घूम मात्रके उपरान्त होनेपर भी यह ज्ञान हो जाता है कि यह घूम अग्नि अन्य है । यदि ऐसा न होता याने क्षयोपशम भी हो और साधनकी उपलब्धि भी हो और अभ्यास भी हो फिर भी वह कारण कार्यका बोध न कर सक तो कभी अग्निका अनुमान बन ही न सकेगा, क्योंकि आप आदिक पदार्थोंस विनिरा यह घूम है, इसका भी अवधारण न हो सकेगा । जब अग्नि का अनुमान न बन सका तो अग्निका ही क्या, बात तो सभी साध्य साधनकी एक सी है । कुछ भी अनुमान न बन सकेगा । फिर तो सारे व्यवहार खतम हो जायेंगे । इस कारण यह मानना चाहिए कि ऐसा आत्मा जिसने कि पहिले किसी पदार्थको कारण रूपसे समझ रखा था ता कारण रूपमें अभिमत पदार्थको जाननेका परिणाम न छोड़ते हुए आत्मके इस कारण कार्यके स्वरूपका प्रतिष्ठा होती ही है । जैसे कि चित्र ज्ञान में जाना है कि नीलादिक आकारोंमें व्यापकर रहने वाला जो एक ज्ञान है, चित्र ज्ञान है उसके स्वरूपकी प्रतिष्ठा जैसे मान लेते हैं क्षणिकवादो लोग है तो आकार बहुत का और उन बहुतोंमें भी एकका बोध कर सत है तब कारण और काय इन दो पदार्थों के बीच यदि कार्य कारण सम्बन्धका ज्ञान कर लेवें तो इसमें कौन सी आपत्ति है ?

कार्यकारणभावके अवगमका अन्तरङ्ग व बहिरङ्ग कारण भव वास्तु-
कार कहता है कि कोई वस्तु जैसे नारिकेल द्वीप आदिकने बसने वाले ज्यों और यहाँ
भक्तनात् पुष्पा विद्य जाय तो वह पुरुष ऐसे द्वीपमें रहता था कि जहाँ पुष्पा और आग्नि
साधन न थे जैसे आग्निभी कर्दमान है कि जहाँ रोटी अन्न, अग्नि धुआ इनका दर्शन ही
नहीं है वयस पानीकी जगह बरफोपर रहने वाले लोग हैं ऐसे पुरुषोंको पुष्पा दिव जाय
अग्नि दिव जाय तबपर भी काय कारणभावका निश्चय तो नहीं होता, इसका जाना
जाना है । कि कार्य कारणभाव अवास्तविक है । यदि वास्तविक होता, वस्तुमें रहने

वाली बात होती तो वस्तु तो दिग्य गई और वस्तुका धर्म न दिते, कार्य कारणभाव न दिरो यह कैसे हो सकता है ? अब इसका समाधान करते हैं कि कार्य कारणभावका निश्चय या जाय इस निश्चयके लिये पहिले बाह्य कारण क्या है और अन्तरङ्ग कारण क्या है ? इसे तो समझलो ! बाह्य कारण और अन्तरङ्ग कारण क्या है इसे समझ लेनेपर फिर उसका निश्चय कर लेना भासान होगा । कार्य कारणभाव भी समझका अन्तरङ्ग कारण तो है लघोपलभ विशेष उस कार्यकारणभावावरण कर्मका लघोपलभ हो । और बाह्य कारण है कारणके होनेपर कार्यके होनेका बहुतवार अभ्यास । जैसे कि अकार्यकारणभावके जाननेका बाह्य कारण है अज्ञानावमवित्त जिसके न होनेपर भी जो हो जाय, यही तो उनका अकार्यकारण भाव है । जैसे घड़ेके न होनेपर भी कपडा देखा जाता बुना भागा तो मानूम हुआ कि घटेका और कपटेका कार्यकारणभाव नहीं है, और जिसके होनेपर जो बात होती हुई बारबार ज्ञानमें आवे उसका अभ्यास बन गया कि हा, इसका यह कार्य है । तो बाह्य कार्य तो है, उसके होनेपर हमरेका होना, हम बातका अभ्यास बना रहे । जिसे प्रकृत गन्धोंमें कटो — कारणभूत पदार्थोंके होनेपर कार्यभूत पदार्थका होना इसका जिसे अभ्यास हो वह तो है बाह्य कारण और तत्सम्बन्धी ज्ञानावरणका लघोपलभ विशेष जो यह है अन्तरङ्ग कारण तो अन्तः कारण और बाह्य कारण न होनेसे कही भी उनके काय कारण भावका प्रयत्न अकार्य कारणभावका निश्चय नहीं हो सकता ।

सर्वथा अकार्यत्व व अकारणत्व होनेपर वस्तुके अमत्त्वका प्रसङ्ग — अब बाह्यकार कहता है कि धूमादिक कार्यभूत पदार्थोंका ज्ञान कराने वाली सामग्री मन्त्रसे उसके कार्यत्वका निश्चय नहीं होता इस कारणसे धूम आदिकका कार्यत्व आदि स्वरूप नहीं है अर्थात् धूम आदिकका ज्ञान हुआ, उसे हम नेत्रोंसे निरखते तो धूम ज्ञान को उत्पन्न करने वाली सामग्री है आदि । तो उस आदिके व्यापारसे धूमका तो ज्ञान हो गया, पर यह धूम अग्निका कार्य है या किसका कार्य है ऐसा कार्यत्वका ज्ञान तो आदिसे नहीं हुआ ना, तो धूम आदिकका स्वरूप कार्यत्व नहीं है । उत्तर देते हैं कि ऐसी ही बात तो क्षणिकत्व आदिकके सम्बन्धमें भी कही जा सकती है । क्षणिक पदार्थोंका ज्ञान करानेकी जो सामग्री है, जिस व्यापारसे हमने किसी पदार्थका ज्ञान किया तो उस ही सामग्रीसे क्षणिकत्वका ज्ञान नहीं होता । तब तो पदार्थोंका क्षणिको का क्षणिक स्वरूप न रहेगा । यदि कही कि बाह्य ! यदि पदार्थोंका, क्षणिकोका क्षणिकत्व स्वरूप न रहा तो वह वस्तु ही न रहेगी । तो कहते हैं कि यह बात और जगह भी कही जा सकती है कि अगर कोई पदार्थ सर्वथा अकार्य हो और अकारण हो तो वह वस्तु ही नहीं ठहर सकती । लोकमें ऐसा कोई पदार्थ नहीं है जो किसी प्रकार बने प्रयत्न न कार्य बने । ऐसा कुछ तो ज्ञानमें भी न आ सकेगा । प्रयत्न जो कार्य भी नहीं, कारण भी नहीं वह है ही नहीं । तो इससे धूम आदिक देखे गए उसकी सामग्री है मिश्र । नेत्रने जाना और यह धूम कार्य है, अग्नि कारण है, इसका

परिज्ञान करने वाला है मानसिक ज्ञान, तर्क प्रमाण । इससे पदार्थमें कार्यत्वका और प्रमाणत्वका कोई विरोध नहीं है ।

पदार्थोंमें स्वरसत् कारणत्व व कार्यत्वकी शक्ति—यह बात भी नहीं है कि अनुत्पन्न कार्यका ही कार्यत्व धर्म हो अर्थात् जो न उत्पन्न हो ऐसे ही कार्यमें एकत्व पाया जाय उसका कार्यत्व बनाना भी धर्म है यह बात नहीं कह सकते, क्योंकि असत् होनेसे । अनुत्पन्नमें कार्यत्व नहीं बता सकते । अगर अनुत्पन्नमें कार्यत्व बताने लगे तो खरगोशके सींग आदिकमें भी कार्यत्व धर्म कह लीजिए और यह भी नहीं कह सकते कि उत्पन्न पदार्थका वह भिन्न है कार्यत्व, क्योंकि कार्यत्व तो उस पदार्थका धर्म है । कोई दो सद्भूत पदार्थ नहीं हैं कि कार्यभूत पदार्थ अपनी सत्ता अलग रखते हो और कार्यत्व नामक धर्म अपनी सत्ता अलग रखता हो, तो कार्यत्वकी पदार्थसे एकता है, भिन्नता नहीं है और इस प्रकार कारणका कारणत्व भी एकान्तरसे भिन्न नहीं है, और वह कार्यत्व और कारणत्व जब पदार्थसे अभिन्न है तो पदार्थका ग्रहण करने वाले प्रत्यक्षके ही द्वारा वह कार्यत्व और कारणत्व भी समझ लिया जाता है । थोड़ा उल्लेख विचार और रखना पड़ता है । जैसे पदार्थको जानकर व्यक्ति स्वरूप जान लिया जाता है ऐसे ही कार्यत्व और कारणत्व भी जान लिए जाते हैं । तथा ऐसा देखा भी जाता है कि प्याससे व्याकुल जिसका चित्त हो रहा है ऐसा पुरुष अन्य पदार्थोंका व्यवच्छेद करके प्यासकी वेदना मिटानेमें समर्थ जलमें ही प्रत्यक्षसे प्रवृत्त होता है । तो अब देखिये—सब समझ बनी हुई है, प्यासकी वेदना है तो यह वेदना जलसे मिटेगी । जल कारण है इस वेदनाके मिटनेका और तभी अन्य पदार्थोंपर दृष्टि न देकर उनको अलग करके, उपेक्षा करके केवल जलको ही ग्रहण करनेका यत्न करता है । तो इससे बसा निर्णय हुआ उस पुरुषको कि जलमें ऐसी शक्ति है कि प्यासको बुझा सके तो उस कारणकी शक्तिकी प्रधानता उसके ज्ञानमें है ना, तब तो उस कारणको खोज निकालता है, सो उसकी शक्ति है । शक्तिकी प्रधानतामें काय देखा गया उससे निश्चय हुआ कि यह कारण है क्योंकि उस जल आदिक कारणके बिना इसकी यह पिपासा मिटने रूप कार्य नहीं बन सकता । इससे सिद्ध है कि विचार तर्क आदिक ज्ञानोंकी सहायता लेते हुए प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाने हुए पदार्थमें कायपने और कारणपनेका निश्चय कर लेता है । यहा कार्य कारण सम्बन्धका नाम क्यों आया कि मूल प्रकरण तो यह था कि वस्तु सामान्य विशेषात्मक होती है और उसमें सामान्यका खण्डन क्षणिकवादी कर रहा है । सामान्यके वणनमें यह आया कि स्थिर स्थूल अथवा सामान्य पदार्थ जाना जाता है तो स्थूलता होती है सम्बन्धसे, अनन्त अणुओंका सम्बन्ध होनेपर स्थूलता आती है । तो सम्बन्धका निराकरण शकाकारने पहिले करना चाहा, उसी सिलसिलेमें सम्बन्ध बनानेका निराकरण शकाकार कर रहा है अथवा सम्बन्ध विशेषका यह कार्य कारण भाव नामक सम्बन्ध ही चर्चा है । कार्य कारण भाव अथवा गोपाल मनुष्योंके चित्तमें बसा हुआ है सो कार्य कारण सम्बन्ध भी है, अन्योन्य प्रवेश सम्बन्ध भी है

और इसी कारण पदार्थ नित्य माना गया है, स्थूल माना गया है और सहस्र माना गया है।

पदार्थोंमें स्वरूपतः कार्यकारणत्व—पदार्थ परस्पर एक दूसरेके कार्य और कारण होते हैं उनमें जो यह कार्य कारण पना है सो स्वरूपसे कार्य कारणता न हो तो उनमें कार्य कारण भाव कभी सम्भव ही नहीं हो सकता। पदार्थ है पहिले और बादमें किसी भिन्न सम्बन्धके द्वारा पदार्थोंमें कार्यकारणता की जाती हो सो वान नहीं है। कोई भिन्न सम्बन्ध नहीं मान रहे हैं कि वह सम्बन्ध जब पदार्थों में जुड़े तो पदार्थ कार्य कारण कहलाये। पदार्थका ही स्वरूप इस प्रकारका है। यदि कोई भिन्न सम्बन्ध नामका पदार्थ सम्बन्धों में भी जुटकर कार्य कारण भावको बना देनेकी वान होनी तो बतलाओ कि उस भिन्न सम्बन्धके द्वारा क्या अभिन्न कार्य कारणपना किया जाता है या भिन्न किया जाता है? यदि उस भिन्न सम्बन्धके द्वारा पदार्थोंकी अभिन्न कार्य कारणताकी जानेकी बात कहो तो इसमें विरोध पा गया परस्पर। अभिन्न है तो भिन्न सम्बन्धके द्वारा कहा जा सकता और भिन्न सम्बन्धके द्वारा यदि कार्य कारणता की जाती है तो वह अभिन्न कैसे रही? तो भिन्न सम्बन्धके द्वारा पदार्थोंकी अभिन्न कार्य कारणता नहीं की जा सकती इसी तरह भिन्न सम्बन्धके द्वारा पदार्थोंकी भिन्न कार्य कारणता मानोगे तो अर्थ यह हुआ कि वे पदार्थ स्वरूपसे ही कार्य कारण हो गए। तो यहाँ किसीने कार्य कारणपना जोड़े हो रख दिया। उनके स्वस्वमें ही ऐसा है। अग्निका उष्ण ही ऐसा है कि उसमें धूम उत्पन्न होता है उस बातको बताया जाता है, कहीं कार्य कारणपना उत्पन्न नहीं किया जाता। तो जब स्वरूपसे ही पदार्थ कार्य कारण रूप है तो उनमें किसी भिन्न सम्बन्धकी कल्पना इससे क्या प्रयोजन है? पदार्थकी कार्य कारणता स्वतः सिद्ध है। जो अज्ञात है, जिस प्रकार बत रहा है उस ही में कार्य कारणपनेकी बात विदित होती है।

पूर्वापरापेक्ष क्षणिकत्वके ज्ञानकी तरह पूर्वापर पदार्थोंमें कार्यकारण भावका भ्रमगम—भव शकाकार कहता है कि कार्यके ज्ञान न होनेपर कारणमें कारणताका ज्ञान कैसे हो जायगा? जब यह पता हो कि यह कार्य है तब तो कारणकी कारणताका ज्ञान होगा कि यह कारण है क्योंकि कार्यकी प्रतिपत्ति होनेपर ही कारण की कारणता जानी जाती है। कारणकी कारणताका ज्ञान कार्यके ज्ञानकी अपेक्षा रखता है। उत्तर देते हैं कि इस तरह फिर पूर्व और उत्तर क्षण के ज्ञान न होनेपर मध्य क्षणका ज्ञान कैसे हो जायगा? अर्थात् यह वर्तमान क्षण पूर्व क्षणसे प्रथक् है और उत्तर क्षणसे प्रथक् है ऐसा ही तो क्षणिकवादमें ज्ञान किया जाता है तो उसका ज्ञान कैसे हो जायगा? क्षणिकत्वका ज्ञान भी फिर सम्भव नहीं है क्योंकि क्षणिकत्व में यह समझा जाता है कि यह वर्तमान क्षण पूर्व क्षणसे निरासा है और उत्तर क्षण से निरासा है। तो देखो वर्तमान क्षणके क्षणिकत्वको जाननेके लिए पूर्व और उत्तर

क्षणके जाननेकी अपेक्षा रही कि नहीं ? रही । फिर तो ऐसा सिद्धान्त बनाना कि ये योगी देखते हुए क्षणिकको ही दिखते हैं, असंगत रहा । अरे ! क्षणिकत्वको समझने * लिए अब तो पूर्व और उत्तर क्षणोंके ज्ञानकी अपेक्षा हो गई । यदि शकाकार यह कहे कि पदार्थ मध्यक्षणके स्वभाव वाला हुआ करता है अर्थात् क्षणिक हुआ करता है पूर्व और उत्तर क्षणसे प्रथम हुआ करता है, इस कारणसे पूर्व और उत्तर क्षणसे व्यावृत्त होकर रहने वाले मध्यक्षण का जो ज्ञान ग्रहण करना है उसी ज्ञानसे पूर्व और उत्तर क्षणोंकी भी प्रतिपत्ति हो जाती है । तो उत्तरमें कहने हैं कि, यही बात तो प्रकृतपे है कि कार्यकी उपादान शक्ति कारण स्वभाव वाली है, इस कारणसे उस कारणको ग्रहण करने वाले ज्ञानके ही द्वारा कार्यका भी ज्ञान हो जाता है । जैसे कि पूर्व और उत्तर क्षणकी व्यावृत्ति मध्य क्षण स्वभावरूप है सो मध्यक्षणके ज्ञान लेनेसे पूर्व और उत्तर समयके क्षण भी जान लिए जाते हैं । यहाँ क्षण शब्द सुनकर इस तरहकी दृष्टि बनाना कि जैसे पर्याय होती है । वर्तमान पर्याय कब जानी जाती है ? जब यह समझमें आये कि यह पूर्व पर्यायसे अलग है और उत्तर पर्यायसे अलग है । ऐसे ही क्षणोंमें दृष्टि लगाकर कहा जा रहा है । और कार्यका ज्ञान तो प्रत्यक्ष आदिक ज्ञानोंकी नहायता लेकर आस्था ज्ञानता ही रहता है इससे कार्यकारणका बराबर ज्ञान भी रहता है और उनमें स्वरूपसे कार्यकारणता का हुआ है । ऐसा नहीं है कि कोई सम्बन्ध अनगसे इन पदार्थोंमें जुटाया जाय जिससे कि यह कार्यकारण कहाये ।

शक्ति और कार्यकारणभावका अवगम—दूसरी बात यह है कि यदि शकाकार यह कहे कि कार्यका निश्चय न होनेपर शक्तिका भी निश्चय नहीं होता तो इस तरह कील आदिक पदार्थोंका भी निश्चय न हो सकेगा । क्षणिकवादमें रूपरस-गंध स्पर्शादिक पदार्थ नहीं माने गए । जो रस है वस वही पदार्थ है । जो रस है वही पदार्थ है जो गंधादिक है वही पदार्थ है । जैसे कि आज कलके कुछ वैज्ञानिक लोग शक्ति को पदार्थ मानते हैं कि वस जो इनर्जी है वही निरपेक्ष वस्तु है और उन शक्तियोंके मेलसे प्रयोग करना माना है । पर यह विदित नहीं है कि अणु कितने सूक्ष्म होते हैं । क्षणिक निराधार नहीं होती कि पदार्थ ही न हो और शक्ति कुछ वस्तु हो । वैज्ञानिकों की दृष्टि प्रयोगके कालमें शक्तिपर अधिक रहती है क्योंकि शक्तियोंके हिसाबसे, मेलसे तो वे अपना विज्ञान बनाते हैं, तो चूंकि उनके चित्तमें शक्तिकी प्रधानता रहती है तो वे पदार्थ कुछ नहीं मानते । पर यह बात सही नहीं है, इसी तरह क्षणिकवादी लोग भेद प्रिय होनेके कारण रूपको अलग पदार्थ, रस, गंध, स्पर्श आदिकको अलग पदार्थ मानते हैं । कोई एक वस्तु है वह रूपरस गंधादिमय है ऐसा वे स्वीकार नहीं करते । तो कार्यका निश्चय न होनेपर शक्तिका भी अनिश्चय करने वाले शंकाकारके यहाँ यह कहा जा सकेगा कि नीलादि ज्ञानका निश्चय न होनेपर नीलादिकका भी निश्चय न होगा, क्योंकि जो ही शक्तिका कार्य है वही नीलादिकका कार्य है ।

कार्य कारणभावके परिज्ञानकी यत्नपरीक्षितता—शकाकारने जो पहिले एक उल्लहना दी थी। कि देखो—एक ईंधन आदिकसे उत्पन्न होने वाली अग्नि है और एक मणि आदिकसे उत्पन्न होने वाली अग्नि है, पर देखो—एक जगहसे धुआँ निकल रहा है और दूसरी जगहसे नहीं निकलता तब इससे कार्य कारणभाव निश्चित तो न रहा। उत्तरमें कहते हैं कि ईंधनसे उत्पन्न हुई अग्निको स्वरूप न्याया है और मणि आदिकसे उत्पन्न हुई अग्निको स्वरूप न्याया है। तो वहाँ यह निश्चय होता है कि ईंधन आदिक अन्य अग्नि है क्योंकि धुआँ हानेसे। अब यह जानकार पुष्पपर निर्भर है कि उसका विचार सही बना ले। बड़े यत्नसे परीक्षित किया हुआ जो कार्य कारण भाव है उसका उल्लेखन नहीं होता अन्यथा यह बतलावे कि बीतराग और सरागकी व्यवस्था आप कैसे बनाओगे? क्योंकि बाहरी चेष्टा तो दानोक अनेक अशोसे मिलती जुलती हैं। कोई सराग पुष्प भी जप तप कर रहा है, कोई बीतराग साधु भी जप तप कर रहा है तो वहाँ आप यह व्यवस्था कैसे बनायेंगे कि यह बीतराग है और यह सराग है अथवा यह भरा है यह जीवित है यह व्यवस्था कैसे बनाओगे? यदि कहो कि उनका व्यापार व्यवहार आकार विशेष किसीने तो ऐसा पाया जाता कि वह चेतनका कार्य जचता तो वहाँ हम समझ लेते हैं कि इस जीवित शरीरमें चेतन है, क्योंकि इस तरहका व्यापार आकार विशेष पाया जा रहा है, परन्तु मृत शरीरमें उस तरहका व्यापार आकार विशेष नहीं पाया जाता, इससे जान जाते कि यह मृत है। कहते हैं कि यही व्यवस्था तो यहाँ लगा दी जाती है आकार आदिक विशेषसे यह समझ लिया जाता कि यह ईंधन प्रभव अग्नि है और यह मणि आदिक प्रभव अग्नि है।

अकार्यकारणभावमें भी शकाकार द्वारा विकल्पित सह भावित्व व क्रमभावित्व आदि विकल्पोकी आपत्ति करके भङ्ग करनेका प्रसंग—अब यह भी देखिये कि जितने भी दोष दिए हैं शकाकारने वे सब दोष अकार्य कारणभावमें भी लग जाते हैं। हाँ दो प्रसंग हो गए अब सामने एक तो कार्य कारणभावकी मान्यता कोई पदार्थ कार्य है कोई द्वारा पदार्थ कारण है और एक अकार्यकारणभाव याने कारण कार्यना कुछ नहीं है ऐसा समझनेका सिद्धान्त। सो जैसे कार्य कारण भाव की सिद्धी मिटानेके लिए विकल्प दिये थे कि बताओ—कार्य कारण भाव सत्तावी पदार्थोंमें है या क्रममावी पदार्थोंमें है, क्योंकि सम्बन्ध तो दोमें रहा करता है ना तो यो ही अकार्य—कारणमें भी पूछा जा सकता है कि अकार्य कारणभाव सम्बन्ध क्या सहमावी पदार्थोंमें है या क्रममावी पदार्थोंमें है। अर्थात् इसमें कार्य कारणपना नहीं है ऐसा साबित करना क्या सहमावी पदार्थोंमें होगा या क्रममावी पदार्थोंमें होगा? यदि कहो कि सहमावीमें कार्य कारणपना निषेध है तो इसके भायमें है कि क्रममाव में कार्य कारणपना हो जायगा। एकमें तो कोई सम्बन्ध नहीं होगा। सम्बन्ध बताना और सम्बन्धका निषेध करना ये दोनों बातें एकमें नहीं हुमा करती। यदि कहो कि

पहिले अकार्य कारणपना या उमका सम्बन्ध पहिले समयमे रहने वाले पदार्थोमे जुट गया, पीछे दूसरे पदार्थमे सम्बन्ध जुटेगा । उत्तर क्षणमे होने वाले पदार्थोमे अकार्य कारणभाव रखा जायेगा । तो देखिये—जिस समय यह अकार्य कारणभाव पूर्ण क्षण मे रहते वाले पदार्थमे लग गया । अब वह दूसरेको अपेक्षा न रखेगा । तो फिर कैसे अकार्य कारणता । वदित हो सकेगी । यदि कहो कि वह अकार्यकारणभावा पना रहता तो हे पूर्ववर्ती पदार्थमे, पर उत्तुग्वर्ती पदार्थकी अपेक्षा भी रखता है तो कहते हैं अपेक्षा तो उमकी ही मानी जाय जो उपकारी हो । तो उमने उपकार क्या किया ? कुछ भी उपकार नहीं किया । तो जब उपकार नहीं है तो अपेक्षा कैसे लगेगी ? इस तरह जितने दोष कार्य कारणभावकी सिद्धि मिटानेके लिए शकाकारने दिये थे उतने ही दोष उन ही शब्दोमे पदार्थोमे अकार्य कारणभाव मिटानेके लिए भी दिये जा सकते हैं ।

पदार्थोमे अकार्यकारणभावकी प्रतीतिकी तरह कार्यकारणभावकी भी प्रतीति — यदि यह कहो कि पदार्थोमे कुछ भी सबब नहीं होता, अकार्यकारण सबब भी नहीं है, पदार्थमे अकार्यकारणका सम्बन्ध नहीं है इसका अर्थ यह हुआ कि उनमे कार्यकारण है । एकका निषेध करनेका अर्थ है कि उससे उल्टेकी विधि हो गयी । पदार्थ परस्परमे न कार्यरूप है न कारणरूप है ऐसा अकार्यकारणका सम्बन्ध होता है, इस सम्बन्धको नहीं मानते तो अर्थ हुआ कि कार्यकारण सम्बन्ध होता है यदि यह कहो कि दोनो ही सम्बन्ध नहीं होते । न पदार्थोमे कार्यकारण सम्बन्ध है और न पदार्थोमे अकार्यकारण सम्बन्ध है । कहते हैं कि यह बात तो अयुक्त है । यह तो विरोधकी बात है । जैसे किसी पदार्थमे कहे कोई, घटमें कहे कोई कि न इसमे घटत्व है न अघटत्व है, किसी भी जीवमे न मनुष्यत्व है, न अमनुष्यत्व है । अरे ! दो ही तो चीजें हैं दुनियामे, दोनोका विरोध एक साथ कैसे हो सकता है ? इससे सम्बन्धका निराकरण नहीं किया जा सकता । और, जब सम्बन्धका निराकरण न किया जासको तो जैसे जिस किसी प्रमाणसे किन्हीं दो अनमिल पदार्थोमे अकार्यकारणभावकी प्रतीति होती है । जैसे गायका कारण घोड़ा नहीं, घोड़ेका कारण गाय नहीं । तो जैसे अकार्य कारणताकी प्रतीति सही है ऐसे ही किन्हीं पदार्थोमे कार्यकारणताकी भी प्रतीति सही है । अग्नि कारण है घूम कार्य है । अकार्यकारणताकी प्रतीति तो अतद्भावभावितासे होती है अर्थात् जिसके न होनेपर जो हो जाय वहाँ कार्यकारणभाव नहीं है । तो इसी प्रकार कार्यकारणताकी प्रतीति तद्भावभावित्वपर है अर्थात् उसके ही होनेपर ही तो उससे समझा जाता है कि इसमे कार्यकारणभावका सम्बन्ध है । तो अणुवोमे परस्पर श्लेष सम्बन्ध होता है, उस सम्बन्धके कारण ये पदार्थ स्थूल हो जाते हैं जो कि ये नजर आ रहे हैं चौकी, तखत आदिक । तो यह स्थूलताकी प्रतीति गलत नहीं है, आत नहीं है । यहा अणुवोंकी इस प्रकारकी एक द्रव्य परिणति है तभी तो अणुवोसे पानी नहीं बरा जा सकता और अणुवोका जब पिण्ड होकर एक स्क्व बन गया, घड़ा बन

गया तो अब उसमें पानी भरा जा सकता है। तो यह कार्य-भेद भी यह सिद्ध करता है कि हाँ, कभी असम्बन्ध ग्रन्थ भी होता है और कभी सम्बन्ध ग्रन्थ भी होता है, इससे सम्बन्ध मानना युक्त है और सामान्य स्थिर स्थूल सदृश आदिक सब मानने पड़ेंगे। उस हीसे लोकव्यवहार है और उस हीसे फिर सब कल्याणमार्ग व्यवस्था बन सकेगी।

तद्भावभावित्वकी यत्नतः परीक्षामें कार्यकारणभावकी समस्याका समाधान - अब शङ्काकार कहता है कि अभी कार्यकारणत्व सम्बन्धकी बात स्पष्ट नहीं हुई। जिन पदार्थोंमें आप कार्यकारणभाव मानते हो उनमें क्या कार्यकारणता इस कारणसे है कि उनमें एक पदार्थका अभिसम्बन्ध है अर्थात् एक पदार्थमें कार्य हो रहा और कारण भी था, ये दोनों ही बातें एक पदार्थसे सम्बन्ध रखती हैं, इस कारण से कार्यकारणता है क्या? जैसे एक मिट्टीमें घृतपिण्ड भी रहा और घट भी बना तो एक ही पदार्थमें उन दोनोंका सम्बन्ध है इस कारण कार्यकारण है क्या? यदि इससे कार्यकारण हो तब तो देखो, एक बछड़ेके दो सींग हैं और दोनों सींगोंका एक अर्थसे सम्बन्ध है। बछड़ेके शिरमें वे दोनों सींग लगे हैं। तो उन दोनों सींगोंमें सम्बन्ध भी है। क्या-क्या सम्बन्ध है? एक तो द्वित्वका सम्बन्ध है। कहते हैं कि सींग दो हैं तो एकको देखकर तो दो नहीं कहा जा सकता। दोको देखकर ही दो कहा जा सकेगा। तो दोनोंसे सम्बन्ध रहा ना द्वित्वका। तो देखो। एक ही पदार्थमें शिरमें दो सींग हैं और दोनोंमें द्वित्वका सम्बन्ध है—बाया, दाया। इस तरहके व्यवहारका भी संबंध है तब फिर वे दोनों सींग भी परस्पर कार्य कारण हो जाना चाहिए। उनमें एक सींग कार्य हो जाय और एक कारण हो जाय। यदि कहो कि किसी और एक सम्बन्धसे कार्यकारणता मानी जा रही है इसमें एक अर्थमें रहने मात्रसे तुम कार्यकारणता नहीं मानते तो शङ्काकार ही कह रहा है कि यह भी ठीक नहीं है क्योंकि सम्बन्ध हमें रहनेवाला होता है यानि सम्बन्ध दो पदार्थोंमें रहे, इसके विषय और कुछ लक्षण है नहीं सम्बन्धका। तो देखो। द्वित्व सदा दोनों में रह रही, दाया बाया सींगका व्यवहार दोकी वजहसे है। तब तो उसमें भी कार्यकारण सम्बन्ध हो जाना चाहिए। समाधान इसका यह है कि वस्तुतः वे दोनों सींग दोनों पदार्थ हैं और यदि एक पदार्थसे सींगों की उत्पत्ति मानते हैं तो सींगसे सींगका कार्य कारण न मानो। किन्तु शिरसे दोनों सींगोंका कार्य कारण मानो। और फिर कार्य कारणका तो लक्षण यह है कि जिसके होनेपर जो हो जिसके न होनेपर जो न हुआ करे ऐसा जिसका नियम हो उसें कार्य कारण कहते हैं सो घटित कर समझो।

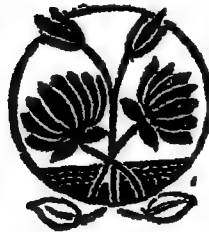
कार्यकारणविभागमें तद्भावभावित्वकी आधारता—अब शङ्काकार कहता है कि कार्य कारणना क्या उरका नाम होगा कि किसीके होनेपर दूसरेका होना और किसीके अभाव होनेपर दूसरेका अभाव होना, ऐसा जो विशेषण जिसके सम्बन्धमें आया उसका नाम कार्य कारणता है सभी प्रकारके सम्बन्धोंका नाम कार्य कारणता

नहीं है तो उत्तर देते हैं। शकाकार ही कह रहा है, जो फिर किसीके होनेपर होना न होनेपर न होना यह भाव और अभाव कारण कार्यपना कहलाया। फिर असत्, सम्बन्ध की कल्पना करना व्यर्थ है। समाधानमें कहते हैं कि किसीके होनेपर होना न होनेपर न होना यह सम्बन्ध कार्यकारणमें भी घटित होता है और अन्य सबधमें भी घटित होता है पर इसके साथ इतना और उसके साथ समझ लेनेपर कि वह कार्य उस कारणसे पहिले न था और अब हुआ है तो वही कार्य कारण सम्बन्ध होता है। तो कार्य कारण विभागका तद्भावभावित्व लक्षण ही अविरुद्ध है। कार्य कारण सम्बन्धका निषेध किया जानेपर लोकमें किसी भी प्रकारका व्यवहार नहीं बन सकता है। कोई क्या काम करेगा किसीको प्यास लगी तो रहा आये प्यासा। जब उसे यह बोध ही नहीं है कि प्यास बुझानेका कारण है जल तो जलपानके लिए वह जल कैसे करेगा? भोजन भी कुछ बनाये लाये तो क्यों? भूख लगी है अब भूखकी वेदना मिटानेका कारण है भोजन कर लेना। कार्य कोई माने नहीं तो सभी अव्यवस्थायें और सभी बिडम्बनायें वही चलेंगी। इससे कार्य कारण सम्बन्ध भी है अन्य सम्बन्ध भी है।

स्कंधोमें वन्ध, वन्धका कारण और वन्धस्वरूप—यहाँ प्रकृत बात यह चल रही थी कि भिन्न-भिन्न अनेक अणुओंमें सम्बन्ध हो जाना इसमें तो स्निग्ध और रुक्षताका कारण है। स्निग्ध रुक्षत्वके कारण उनमें बंध हो जाता है। तो अब वहाँ यह परखलो कि उन दोनों परमाणुओंमें स्निग्ध रुक्षत्व तो था ही पहिलेसे किन्तु जब प्रथम अवस्थामें, स्वतंत्र स्वतंत्र बिखरे हुए थे और अब उन निष्पन्न परमाणुओंमें पाये जाने वाले स्निग्ध और रुक्षत्व गुणके कारण वध अवस्था हो गयी तो पूर्ण स्वतंत्र अवस्थाको तजकर वे सब अणु अब परतंत्र अवस्थामें आये यह उनका सम्बन्ध है, यह तो एक स्वभाव दृष्टिसे द्रव्य दृष्टिसे परखनेकी बात है कि प्रत्येक अणु स्वतंत्र है, अपने पूरे स्वरूप सत्त्वको लिए हुए हैं। उनमें किसी भी पर पदार्थका प्रवेश नहीं हो सकता। यह सब उनके सहज सत्त्वकी बात है पर स्कंध होना, सम्बन्ध होना यह सब तो पर्याय सम्बन्धी बात है। द्रव्य दृष्टिसे निहारी जाने वाली बातको पर्यायके रूपमें भी बोधी जाय तो यह मिथ्या बात होती है।

कार्य कारणभूत पदार्थोंमें कथंचित् भिन्नत्व और अभिन्नत्व—यह शकाकार कहता है कि दोनों—यह कारणभूत और कार्यभूत जो पदार्थ है यह परस्पर भिन्न है या अभिन्न है? यदि भिन्न है तो भिन्नसे सम्बन्ध कैसे बन सकता है? कारण विलुप्त जुदा है, कार्य विलुप्त जुदा है तो भिन्नोमें सम्बन्ध क्या बनेगा? यदि कहो कि अभिन्नमें जो कार्य कारणपना कुछ नहीं हो सकता। वह तो एक ही है, अभिन्न ही है। उत्तर देते हैं कि कार्य कारणभूत पदार्थ कथंचित् भिन्न है कथंचित् अभिन्न है, जैसे हम प्रहरारो २१ प्रकारोंमें तनऊता है—एक प्रकार तो है उत्पादान उपदेय जाना और एक प्रकार है मरारो कारण और कार्य जाना। जैसे श्रवणिण्डसे पट बना तो

मृतपिण्ड कारण है, घट कार्य है और इसमें उपादान उपादेय सम्बन्ध है। अब यहाँ परलिये—मृतपिण्ड और घट ये दोनों सर्वथा अभिन्न तो है नहीं, क्योंकि वे पर्यायें जुदी जुदी हैं किन्तु पर्याय स्वरूपसे भिन्न होनेपर भी शून्य कि उस ही द्रव्यकी मृतपिण्ड पर्याय थी और उस ही द्रव्यकी घट पर्याय हुई। तो उस ही एक द्रव्यकी अवस्था होनेके नाते एक द्रव्यत्वका सम्बन्ध रखनेकी दृष्टिसे अभिन्नता भी है। इसी तरह सहकारी कारण और कार्यके बीच निरक्षिपे। घटकी उत्पत्तिमें सहकारी कारण कुम्हार दंड चक्र आदिक जो कार्यमें तन्मय होकर न रहे और जिसके बिना कार्य न हो सके यह सहकारी कारण कहलाता है। जिसका दूसरा नाम है निमित्त कारण। तो निमित्त कारणमें और कार्यमें तद्भाव—भावित्वका सम्बन्ध है। कुम्हारकी व्यापार दंड चक्र आदिककी परिणतिके होनेपर घटका होना और इसके न होनेपर घटका न होना इस तरहका तद्भावभावित्व सम्बन्ध है। इस नाते अब उनमें सर्वथा भेद नहीं हुआ, और भिन्न सो प्रकट है ही। कुम्हार दंड चक्र आदिक भिन्न पदार्थ हैं और यह घट भिन्न पदार्थ है। तो इसी प्रकार अनेक पदार्थोंमें अनेक प्रकारके सम्बन्ध हुआ करते हैं। यही सामान्य स्वरूपकी सिद्धि करनेमें त्रियक् सामान्यको सिद्ध करने वाला प्रत्यय और ऊर्ध्वता सामान्यको सिद्ध करने वाले उपादान उपादेय सम्बन्धका ज्ञान निर्वाच है। तो प्रमाणसे जो एकदम स्पष्ट हो रहा है ऐसा कार्य कारणका सम्बन्ध भी है और अन्योन्य प्रवेशका सम्बन्ध भी है, कर्माचिय सादात्म्यका सम्बन्ध भी है। इतना सब कुछ होनेपर भी स्वरूपतः प्रत्येक पदार्थ अपने अस्तित्वमें ही है।



परीक्षामुखसूत्रप्रवचन

[एकोनविंश भाग]

प्रवक्ता

[अध्यात्मयोगी, श्री १०५ सुल्तक मनोहर जी वर्णी 'सहजानन्द' जी महाराज]

प्रमाणादर्थसंसिद्धिस्तदाभासाद्विपर्ययः ।

इति वक्ष्ये तयोर्लक्ष्म सिद्धमल्प लघीयसः ॥

सामान्यविशेषात्मक पदार्थके विशेष अर्थके स्वरूपका अधिकार—
इस ग्रन्थमें प्रमाणके स्वरूपका विस्तारपूर्वक वर्णन करनेके बाद प्रमाणके विषयका विवरण चल रहा था । प्रमाणका विषय क्या है ? उत्तर मिला—सामान्यविशेषात्मक पदार्थ प्रमाणका विषय है । अर्थात् प्रमाण याने ज्ञान सामान्यविशेषात्मक पदार्थको जानता है । न कोई पदार्थ केवल सामान्यात्मक होता है, न कोई पदार्थ केवल विशेषात्मक होता है । इस सिद्धान्तपर सामान्य तत्त्वके विरुद्ध विशेषवादियोंने शक्यों की उनका निराकरण भी किया। सामान्य दो प्रकारके होते हैं—तिर्यक् सामान्य और ऊर्ध्वता सामान्य । तिर्यक् सामान्यमें सहस्र प्रत्यय द्वारा बोध होता है । एक कालमें अनेक पदार्थोंमें सदृशत्व देखकर तिर्यक् सामान्यकी जानकारी होती है । तो वहां प्रत्येक पदार्थोंसे प्रत्येकको परस्पर व्यावृत्त दिखाकर सामान्य भावका ही निराकरण करना चाहा था । वहा प्रमाणसे युक्तियोंसे सिद्ध किया गया कि तिर्यक् सामान्य धर्म है । इसके बाद ऊर्ध्वता सामान्यके विरोधमें विशेषवादियोंने आरति उठायी थी कि प्रत्येक क्षणमें नूँकि नवीन—नवीन पदार्थ होते हैं इस कारण ऊर्ध्वता सामान्य नहीं बन सकता । उसका निराकरण किया । और सामान्य स्वरूपकी व्यवस्था बतायी । अब सामान्य स्वरूपका विवरण करनेके बाद विशेष तत्त्वका वर्णन कर रहे हैं। विशेषका अर्थ है जो दूसरेसे भिन्न हो अथवा कुछ विलक्षण हो । तो सर्वप्रथम विशेषके भेदोंका वर्णन करनेका सकेत एक सूत्रमें कहते हैं ।

विशेषश्च ॥ ४-७ ॥

सामान्यवत् विशेषके प्रकारोंका भी उल्लेख—विशेष भी दो प्रकारका

होता है—जिस प्रकार सामान्यके दो प्रकार बताये गए थे—तिर्यक् सामान्य और ऊर्ध्वता सामान्य । इसी प्रकार विशेषके भी दो भेद होते हैं—तिर्यक् विशेष, ऊर्ध्वता विशेष । याने एक प्रकारका तो ऐसा विशेष जिससे एक साथ रहने वाले अनेक पदार्थों में भिन्नता बताई जा सके । जैसे गायसे भिन्न भैंस है । भैंसादिकसे भिन्न घोड़ा है, इस तरह तो एक ही कालमें रहने वाले अनेक पदार्थोंमें विशेष बताया जा सकता है । एक तो ऐसा विशेष अथवा एक ही जातिमें भी विलक्षणता बता सके । जैसे अनेक गायें हैं उनमें भेद डालना, यह पीली है, यह काली है, यह अशुक्ल गुणकी है आदिक भेद बताना यह सब है तिर्यक् विशेष । तो एक विशेष तो होता है एक ही कालमें रहने वाले अनेक पदार्थोंमें भिन्नता बताने वाला । दूसरा विशेष होता है अनेक कालमें होने वाली परिणतिमें परस्पर भेद बताना । तो ठीक जिस तरह सामान्यके भेद किए गये थे, उन्हीं दृष्टियोंमें उनके मुकाबलेतन विशेष भी दो प्रकारके होते हैं । उन विशेषों के नाम क्या हैं उसके लिए सूत्र कहते हैं ।

पर्यायव्यतिरेकभेदात् ॥ ४-८ ॥

विशेषके दो प्रकारोंका निर्देश—एक पर्याय विशेष दूसरा व्यतिरेक विशेष यहाँ पर्याय विशेष तो कहा गया ऊर्ध्वता विशेषके लिए और व्यतिरेक विशेष कहा गया है तिर्यक् विशेषके लिए । पर्याय विशेषसे मतलब है कि अनेक पर्यायोंमें परस्पर विलक्षणता भिन्नता बताना । तो यहाँ चूँकि अनेक पर्यायोंमें बताया जा रहा है तो अनेक पदार्थोंके अनेक पर्यायोंमें विशेषता बतानेकी बात यदि कही जाय तो वहाँ बन जायगा वह व्यतिरेक विशेष । इस कारणसे एक ही पदार्थमें होने वाली पर्यायोंमें भेद बताने का नाम है पर्यायविशेष । व्यतिरेकविशेष । व्यतिरेक कहते हैं भिन्न-भिन्नको । भिन्न-भिन्न रहने वाले पदार्थोंकी विलक्षणता बताना वह है व्यतिरेक विशेष । तो किसी एक पदार्थकी भिन्न-भिन्न पर्यायोंको मानकर उसमें विशेष बतानेको यदि व्यतिरेक विशेष कहा जाय तो वह पर्यायविशेषमें आ जायगा । इस कारणसे एक ही काल में अवस्थित अनेक पदार्थोंमें परस्पर भिन्नता बताना यह कहलाता है व्यतिरेक विशेष यो विशेषके दो भेद बताकर पर्यायविशेषका स्वरूप बताते हैं ।

एकस्मिन् द्रव्ये क्रमाभाविनः परिणामाः पर्याया आत्मनि हर्ष-
विषादादिवत् ॥ ४-९ ॥

पर्यायविशेषका स्वरूप और पर्यायोंमें अनुगत एक पदार्थकी सामान्यता का समाधान—एक ही द्रव्यमें क्रमसे होने वाले परिणामोंको पर्याय कहते हैं । और उनकी विशेषतामें होने वाले भावको पर्यायविशेष कहते हैं । जैसे कि एक आत्मामें पूर्वोत्तर उत्पन्न हुए हर्ष विषाद आदिक परिणामोंको पर्यायविशेष कहा जाता है । द्रव्य है वहाँ एक । जैसे कोई सा भी एक आत्मा के लीजिए । उस एक आत्मामें कभी

हर्ष परिणाम होता कभी विषाद परिणाम होता तो यो, हर्ष विषाद अनेक परिणाम हुए, उन परिणामोंकी कथचित् भिन्नता है, क्योंकि प्रत्येक पर्यायानुभवन उसके काल में उस ही रूप होता है इस कारण वह पर्याय विशेष कहलाता है। यहा क्षणिकवादी शङ्काकार कह रहा है कि हर्ष विषाद आदिक भेदोंसे भिन्न कोई आत्मा नहीं है। जो, हर्ष विषाद आदिक पर्यायों उत्पन्न हो रही हैं वा भेद उत्पन्न हो रहे हैं वे सब एक-एक पदार्थ हैं। उनमें रहने वाला कोई एक आत्मा हो मो नहीं है। इस कारणसे यह उदाहरण देना बिल्कुल अयुक्त है कि आत्मामें हर्ष विषाद आदिक पर्यायों विशेष कहलाती हैं। इनमें तो एक हर्ष पदार्थ हुआ एक विषाद पदार्थ हुआ। और इस तरह से जितने भी भेद उठेंगे वे सब एक-एक पदार्थ हैं उनमें अन्वय रूपसे रहे कोई आत्मा आदिक किसी भी नाम वाला सा वान् नहीं। अब इस शङ्काका समाधान करते हैं कि शङ्काकारने यह बात बरा मझ करके नहीं कही है। पहिले तो यह सोच लो कि अनेक आकारोंमें व्यापने वाला एक कुछ हुआ करता या नहीं। इस ही आधारपर तो तुम अन्वयी आत्माका लण्डन कर रहे हो। तो पहिले यह निर्णय कर लो कि अनेक आकारोंमें व्याप करके रहने वाला कुछ एक हुआ करता कि नहीं हुआ करता है ? ऐसा तो इन क्षणिकवादियोंने भी माना। चित्रज्ञान होता है तो वह नीलाकार पीताकार आदिक अनेक व्यापारोसेमें व्यापने वाला है और उसे अद्वैत माना है। तो इतनी बात तो माननी ही पड़ेगी कि अनेक आकारों में रहने वाला एक कुछ होता है। ऐसा नहीं कि जितने आकार हैं वे सब पदार्थ हैं। यो माननेपर चित्रज्ञानका स्वरूप न बनेगा। वहाँपर भी ये अनेक ज्ञान बन उठेंगे। अनेकान्तात्मक एक सम्बेदन जो अद्वैत क्षणिकवादमें माना है वह न बन सकेगा। तो इसी प्रकार अनेक आकारोंमें व्याप करके रह रहा यह आत्मा कोई किसी आकार-कोई किमी आकारमें अथवा एक साथ उत्पन्न हुए आत्मत्वके ज्ञानके आकारमें रहने वाला आत्मा एक है और वह स्वसम्बेदन प्रत्यक्षसे सिद्ध है। क्रमसे भी इसमें अनेक आकार आ रहे हैं। कभी हर्ष करता है कभी विषाद करता है तो उन हर्ष विषाद आदिक परिणामोंमें रहने वाला कोई एक आत्मा है। जो बात जिस तरहसे प्रतिभात होती है उसका उसी तरहसे व्यवहार करना चाहिए। जैसे कि अनेक ज्ञेयाकारोंमें एक रूपसे सम्बेदन करने वाला चित्रज्ञान एक माना गया है इसी प्रकार सुख आदिक अनेक आकारोंमें एक आत्मारूपसे प्रतिभासमान आत्मा भी तो है। इस कारण मानना होगा कि द्रव्य तो एक है वह आत्मा और उसमें, पूर्वापर कालमें अनेक पर्याय उत्पन्न होती हैं। वह पर्याय विशेष है।

हर्षविषादादि परिणामोंको सर्वथा भिन्न माननेपर अनुसन्धान ज्ञानके अभावका प्रसंग—और भी देखिये ! यदि मृत्तु दुःख आदिक पर्यायोंको परस्परमें सर्वथा भिन्न मान लिया जाय अर्थात् सुख दुःख आदिक पर्यायोंमें कोई एक आत्मा नहीं है, या एक आत्माकी वे परिणतियाँ नहीं हैं वे स्वतन्त्र एक-एक पदार्थ हैं, सुख दुःख आदिक इस तरह उनमें यदि एकान्ततः भेद मान लिया जाय तो 'मैं सुखी था अब मैं

दुःखी हूँ" इस प्रकारका अनुसंधान ज्ञान नहीं बन सकता जैसे कि जीवोको ऐसा प्रत्यभिज्ञान होता है कि मैं पहिले तो सुखी था अब तो मैं बड़ दुःखी हूँ या मैं पहिले दुःखी था अब सुखी हूँ आदि । प्रायः अनेक लोग इस तरहसे अपनेको अनुभव करते हैं, अभी पहिले समयमें बड़े सुखी थे लोग, कब तो ये सब दुःखी हैं । मैं भी पहिले बड़ा सुखी था, अब मैं दुःखी हूँ, इस प्रकारका जो प्रत्यभिज्ञान हुआ करता है फिर वह न होगा ।

वासना जाग्रतिके कारण सुख दुःखोंका अनुभवन—शकाकार कहता है कि उस प्रकारकी वासना रहती है, उस वासनाके जगनेसे ऐसा ज्ञान हो जाता करता है कि मैं सुखी था अब दुःखी हूँ या मैं पहिले दुःखी था अब सुखी हूँ । वस्तुतः कोई वह एक नहीं है, जो ही एक पहिले सुखी था वही एक अब दुःखी है । सुख दुःख आदिक जितने भी भेद हैं वे सब पूरे स्वतंत्र भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं, केवल उस प्रकारकी वासना जगी हुई है उस वासनाके कारण इस प्रकारका अनुसंधान होता है । उत्तर देते हैं कि यह कथन विल्कुल असत्य है । भला यह बतलाओ कि यह जो अनुसंधानकी वासना हुई है—जो पहिले सुखी था वही मैं अब दुःखी हूँ, इस प्रकारके प्रत्यभिज्ञानकी वासना बनी है सो वह अनुसंधान वासना अनुसन्धानमें आये हुए सुख आदिकसे भिन्न है अथवा अभिन्न है ? अर्थात् जो हमारे ज्ञानमें हमारे प्रत्यभिज्ञानके विषयभूत सुख दुःख हो रहे उन सुख दुःखोंसे यह प्रत्यभिज्ञानकी वासना जुदी है क्या ? यदि जुदी मानते हो तो अब परखिये । मेरे धात्मा में जो सुख दुःख हो रहे हैं उनका कर रहा हूँ मैं प्रत्यभिज्ञान तो यही तो मैं सुखी था, अब यही मैं दुःखी हो गया हूँ । तो इसमें अब दो बातों पर विचार किया जा रहा है । एक तो प्रत्यभिज्ञानकी वासना हुई है । दूसरे वे प्रत्यभिज्ञान के विषयभूत सुख दुःख आदिक हैं तो ये दोनों क्या भिन्न हैं ? यदि ये सर्वथा भिन्न हैं तो जैसे दूसरे पुरुष हमारे सुख दुःखका विषयका ज्ञान नहीं कर सकते इसी प्रकार मेरेमें जगी हुई अनुसंधान वासना भी मेरे सुख दुःखोंका ज्ञान न कर सकेगी । क्योंकि अब तो इस ज्ञान वासनाको सुख दुःख आदिकमें भिन्न मान लिया गया है । यदि कभी अनुसंधान वासना अनुसन्धीयमान सुख दुःख आदिकसे अभिन्न है तब अनुसंधान वासनायें भी उतनी बन जायेंगी जितनी कि हर्ष विषाद आदिक भेद हैं, क्योंकि अनुसंधान वासनायें उन अनेकोंमें अभिन्न हो गईं । तो जब उन अनेकमें अभिन्न होगईं तो वा ना एक कैसे रहेगी । सुख-दुःख आदिक हैं अनेक पदार्थ और उन अनेक पदार्थोंमें भिन्न रूपसे रह रही वासना तो जिनने भी पदार्थ हैं उनकी ही वासनायें कहनायेंगी । फिर एक अनुसंधान कैसे कहलायेगा ? जैसे घट पट आदिक अनेक पदार्थ रहे हैं उन पदार्थों में अनेकदृश्यसे उनका स्वरूप रह रहा है तब जितने पदार्थ हैं उतने ही तो स्वरूप कह लायेंगे । इसी प्रकार हर्ष विषाद आदिक अनेक भेद हैं और उनमें भेदरूपसे अनुसंधान वासना मान लिया तो जितने ही पदार्थ हैं उतनी वे अनुसंधान वासनायें बन जायेंगी । और, जब उतनी ही वासनायें बन गयीं और अनेकदृश्य हो गयीं तो सुख दुःख आदिक

जो अचेतन पदार्थ हैं, सुख दुःखमें चेतनाका स्वरूप तो नहीं है, चेतनका स्वरूप तो ज्ञानमें है, तो अब वासना भी अचेतन बन गयी, क्योंकि जब सुख दुःखमें अभेदरूपसे रह रही है वामना तो जो सुख दुःखके गुण होंगे, जो सुख दुःखकी तारीफ होगी वही तो वासनाकी तारीफ बनेगी। तो जब वासना अचेतन होगई तो उन अनेक वासनाओं के जगनेमें सुख आदिकमें एक अनुसंधान ज्ञान कैसे पैदा हो सकता है ? जितने सुख दुःख आदिक हैं उतने ही अनुसंधान बनेंगे और फिर उनका स्वरूप भी नहीं बन पाता, क्योंकि वे अचेतनरूपमें हो गए। जब कारण पहिले है तो कार्य भी पहिले हो गए। सुख दुःख आदिक पहिले हैं तो सुख दुःख आदिकके सम्बेदन भी न्यारे-न्यारे सभी हो जायेंगे।

वासनाको सुखदुःखादिकसे अथचिद्भिन्नाभिन्न माननेपर आत्माका ही अमान्यकरण—यदि सुख दुःख आदिकमें वासनाको कथंचित् ही भिन्न मान लेते हो, तब फिर यह नाम मात्रका विवाद रह गया है। उस हीका नाम आत्मा है, उस हीका नाम तुमने अनुसंधान वासना रख रखा है। यह अहंके रूपसे स्वसंवेदन प्रत्यक्षमें प्रसिद्ध जो आत्मा है, जो कि सहकारी गुणोंको और क्रमभावी पर्यायोंको आत्मसात् कर रहा है, आत्मोपकरण कर रहा है ऐसा जो आत्मा उसका 'वासना' यह दूसरा नाम रख लिया है। अर्थात् एक साथ रहने वाले ज्ञान, दर्शन चारित्र्य आदिक गुणोंको जो आत्मसात् कर रहा है आत्मस्वरूप बन रहा है और क्रमसे होने वाली पर्यायोंको भी अपनेमें कथंचित् तादात्म्य रूप कर रहा है ऐसे ही यह आत्मा है जो स्वसंवेदन प्रत्यक्षमें सिद्ध है। यह—यह रूपसे जाना जाता है, उस हीका नाम वासना रख लिया गया है। तब अवश्य आत्मा सिद्ध हो गया ना। फिर उनमें जो सुख दुःख आदिक भेद उठते हैं वह पर्याय विशेष कहलाता है।

आत्म द्रव्यके अपलापमें ज्ञानक्षणोंमें सन्ततिकी अव्यवस्था—शकाकार कहता है कि क्रमसे होने वाले सुख दुःख आदिकमें एक सतति पड़ी हुई है अर्थात् ये सुख दुःख आदिक क्षण एक सततिमें पड़े हुए हैं इस कारण यह सततिमें पड़ना ही अनुसंधानका निमित्त बनता है। शकाकार यह शका इस सिद्धान्तः विरोधमें कर रहा है कि यदि सुख दुःख आदिक पर्यायोंका आधार कोई एक आत्मा न होता तो मैं दुःखी था, अब सुखी हूँ इस प्रकारका परिज्ञान नहीं बन सकता था इसके विरोधमें शकाकार यह कह रहा है कि अनुसंधान जतानेके लिए आत्माको माननेकी आवश्यकता नहीं है किन्तु उन सुख दुःख आदिक अनेक क्षणोंमें सतति जो पड़ी हुई है वह सतति अनुसंधान का निमित्त बनती है। समाधानमें कहते हैं कि यह कहना भी तुम्हारा उसीके समान जैसा कि पहिले कहा था माने सतति शब्दसे तुमने आत्माको ही कह डाला। जैसे कि पहिले वासना पासना कह कहकर उसका रूप बहो बनाना पड़ा था जो कि आत्मा का रूप है अर्थात् आत्माको ही वामना शब्दसे कह डाला था। तब यही आत्माको ही

सतति शब्दसे कहा जा रहा है। यदि उन सुख दुःख आदिकमें कथंचित् एकत्व न हो तो जैसे अनेक पुरुषोंके सुखोंमें सतति तो नहीं होता है इसी प्रकार एक वेदमें होने वाले सुख दुःख आदिक अनेक पर्यायोंमें भी सतति नहीं बन सकती। सतति बनती ही वहाँ है जहाँ कथंचित् एकत्व होता है। फिर दूसरी बात यह है कि यदि आत्माको न माना जाय तो कृतनाश और अकृतनाश्यागमका दोष भाग्य। आत्माको न माननेपर एक तो यह दोष आता है कि आत्माने जो किया सो करके वह आत्मा तो नष्ट हो गया। अब उसका किया हुआ फल कौन भोगे ? मतलब यह है कि कृतका नाश हो गया और दूसरा आत्मा उसका फल भोग रहा है। तो यह भी तो बड़ा अचेर है कि किया तो दूसरेने है और फल भोगता है कोई दूसरा जो अकृतनाश्यागमका भी दोष हो गया। कर्त्ताका निरन्वय नाश होनेपर किये गए कर्मका नाश हो गया क्योंकि जिसने किया उसका तो हो गया नाश। अब उसके फलके साथ सम्बन्ध बन ही नहीं सकता। तो मतलब किया कराया बेकार खूब पाप करें, फल तो भोगेगा ही पड़ेगा, क्योंकि जो पाप करता है वह नष्ट हो गया। दूसरा दोष यह आता है कि उस सततिमें दूसरा आत्मा भी बना तो उसका फल भोगा दूसरेने। जिस बेकारने कुछ नहीं किया उसको फल भोगना पड़ा। उससे आत्माको मानना ही पड़ेगा। तब किये हुए कर्मका फल भोगना यह बन जाता है।

आत्माकी प्रमाणभूतता - वह आत्मा अप्रमाणभूत नहीं है क्योंकि उस आत्माके सञ्ज्ञावशे प्रमाण है, स्वसम्बेदन ज्ञानसे जाना जाता है और अनुमान ज्ञानसे भी समझा जाता है। और, फिर ऐसा जो अपन अन्दर ज्ञान होता है कि मैंने जाना था और मैं ही अब जान रहा हूँ अर्थात् पहिले भी मैंने जाना था और इस समय भी मैं ही जान रहा हूँ। इस प्रकारका जो ज्ञान है वह एक प्रमाताके विषयका ज्ञान सिद्ध कर रहा है कि नहीं ? प्रमाता कहते हैं आत्माको। ऐसा कहनेमें जानने वाला एक ही है यह ज्ञान ही रहा है कि नहीं ? उससे भी यह सिद्ध है कि आत्मा वास्तविक पदार्थ है। जो कि सनातन अर्थात् पदा रहा है। अणिकवादमें एक नैरात्म्य ही मान लिया गया है, अर्थात् आत्मा कुछ नहीं माना। ज्ञान सुख दुःख आदिक सब समान होते भी आत्मा नहीं माना गया है। वह ज्ञान सुख दुःख आदिक जो अण हुए हैं वे हुए हैं, पर उनमें जब सतति रही नहीं, सत्ता रही नहीं सो वे आत्मा नहीं है, जो तो एक तरह से नैरात्म्य ही मान लिया गया है।

प्रत्यभिज्ञानसे भी आत्माकी सिद्धिका शङ्का ममाधान - अब शङ्काकार कहता है कि प्रत्यभिज्ञानसे आत्माकी सिद्धि कैसी हो जायगी ? उत्तर देने हैं कि वेबो, प्रत्यभिज्ञान जो हो रहा है वह प्रमानाके विषयमें हो रहा है। इस बातमें न अणिकवादियोंको विरोध है और न म्याह दियों की ही विवाद है। देखिये। अणिकवादी प्रमाताको मानता है, पर उसे नित्य नहीं मानता दूसरे अण भी उभरता ऐसा नहीं

मानता । तो प्रमाताके विषयमें ही तो यह ज्ञान हुआ ना कि मैंने ही जाना था और मैं ही जान रहा हूँ । तो इतना तो विवादरहित तुम्हारा भी निर्णय है और हमारा भी निर्णय है कि ऐसा जो ज्ञान हो रहा है कि देखो ! मैंने ही पहिले जाना था और मैं ही अब जान रहा हूँ ऐसा नातनेके सम्बन्धमें तो दोनोंका विवाद नहीं, अर्थात् वह प्रमाता है । अब यह बतलाओ कि वह जो प्रमाता हो रहा है क्षणिकवादमें, वह आत्मा है या ज्ञानमात्र ? आपका प्रमाता ज्ञानस्वरूप है अथवा आत्मारूप है ? अगर कहो कि ज्ञानमात्र ही है वह, आत्मारूप नहीं है, ज्ञान ही प्रमाता है तब तो फिर मैंने ही जाना था, मैं ही इस समय जान रहा हूँ, ऐसा एक प्रमाताके प्रत्यभिज्ञानसे जो यह बुद्धि उत्पन्न हुई है उसका विषय ज्ञानक्षण मान रहे हो तुम, तो यह बतलाओ कि यह बुद्धि अतीत ज्ञानक्षणमें हुई है या अतीत वर्तमान दोनोंमें हुई है अथवा किसी सतानमें हुई है ? क्षणिकवादियोंसे यह पूछा जा रहा है कि मैंने ही जाना था और मैं ही जान रहा हूँ, इस प्रकारका जो प्रत्यभिज्ञान होता है तो वह प्रमाता आत्मा है या ज्ञान है ? यदि ज्ञान ही ज्ञान है तो ज्ञानक्षण तो क्षणिक है । एक समयमें होते हैं, दूसरे समय नहीं ठहरते । तो अब यहाँ हो रहे हैं दो कालविषयक ज्ञान । मैंने ही जाना था, मैं ही जान रहा हूँ । तो यह बतलाओ कि इस तरहका जो प्रत्यभिज्ञान कर रहा है ज्ञान भी क्या अतीत ज्ञान कर रहा है अथवा वर्तमान ज्ञान कर रहा है ?

क्षणिक ज्ञानक्षणों द्वारा अनुसंधानकी अशक्यता—अतीत ज्ञान ही “जो मैं पहिले जानता था वही मैं अब जान रहा हूँ” ऐसा ज्ञान कर रहा है, यदि ऐसा कहोगे तो केवल वहाँ वह ही समझ बनाना चाहिए कि मैंने जाना था । अतीत ज्ञान इस तरह तो न कल्पना कर सकेगा कि मैं जान रहा हूँ । वह तो अतीत हो गया । उसमें तो यह तो युक्त कहा जा सकता कि मैंने जाना था, पर यह नहीं कहा जा सकता युक्त अतीत ज्ञानक्षणमें कि वह इस तरहसे जाने कि मैं ही इस समय जान रहा हूँ । अतीत ज्ञान क्षण वर्तमान कालमें नहीं जान सकता, क्योंकि अतीतका तो पहिले ही नाश हो गया जो ज्ञान अतीत हुआ, पहिले हुआ वह तो नष्ट हो गया । अब वह इस प्रकार नहीं जान सकता कि मैं जान रहा हूँ । यदि कहो कि हम वर्तमान ज्ञानसे उस प्रत्यभिज्ञान को मान लेंगे, मैंने ही जाना था और मैं ही जान रहा हूँ । इस प्रकारके प्रत्यभिज्ञानका करने वाला वर्तमान ज्ञानक्षण रूप प्रमाता है । ऐसा द्वितीय विकल्प यदि मानते हो तो वह ठीक नहीं है, क्योंकि वह वर्तमान ज्ञानक्षण इस रूपमें जाने सो तो सही है कि मैं ही जान रहा हूँ किन्तु वह कभी भी इस तरह नहीं जान उठता कि मैंने ही जाना था । वर्तमान ज्ञानक्षण अतीत कालके सम्बन्धी रूपको नहीं जान सकता । और इसी कारण तीसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, अर्थात् वर्तमान और अतीत दोनों ही ज्ञानक्षण हमने जाना था यो नहीं जान सकता और हम दोनों जान रहे हैं ऐसा भी नहीं जान सकता, किन्तु वहाँ एक तो जानेगा कि मैंने जाना था और एक जानेगा कि मैं जान रहा हूँ । दो बातें दो कालके ज्ञान एक प्रत्यभिज्ञानको कैसे बना लेंगे ? चौथा पक्ष भी

शक्ति है कि परको भी प्रकाशित करदे और स्वको भी प्रकाशित करले । और, जैसे चित्रज्ञान नीलादिक अनेक पदार्थाकार हैं उन अनेकाकारोत्पत्तिसे परिणामन करके भी जैसे चित्रज्ञानमे एकाकारताका अभाव नहीं मानते शक्तीकार लोग और है भी यह बात कि कोई सा भी ज्ञान ही, वह यदि अनेक पदार्थोंको जानती है तो जाने । अनेकाकार ग्रहण ही फिर भी ज्ञान एक ही रहता है । तो जैसे चित्रज्ञान नीलादिक अनेक आकाररूपसे परिणामनकर भी उसमें एकाकारता भाव नहीं होता । इसी प्रकार सुख दुःख आदिक अनेक क्रियारूपसे परिणामनकर भी आत्माके एकत्वका भाव नहीं होता, क्योंकि अनेकाकाररूपसे परिणामनकर भी अपने स्वरूपसे अद्वैतताका वल्लघन नहीं हो रहा है । वहाँ यह भेद नहीं बाल सकते कि भाई ! चित्रज्ञानमें तो एक साथ एक ही समयमे जीनादिक अनेकाकारके रूपसे परिणाम हो रहा है किंतु यहाँ एक आत्मामे सुख दुःख आदिक जो अनेक परिणाम होते हैं वे तो एक साथ नहीं हो रहे । वे तो क्रमसे परिणाम रहे तो चित्रज्ञानका ह्युन्त देकर 'सुख दुःख आदिकमे आत्मामे एकत्वकी बात कहनेमे सहजता तो न भाई । उत्तर देते हैं कि देशभेदसे अनेकाकार हो या कालभेदसे अनेकाकार हो, एकताका नियामक देशका भेद या कालका भेद नहीं है किन्तु प्रतीति है नियामक । आत्मामे बराबर एकत्वकी प्रतीति हो रही है । चाहे देश कालसे भिन्न वस्तु हो चाहे देश कालसे अभिन्न वस्तु हो । जहाँ ही प्रतीति एकत्व का प्रमर्शन करे वहाँ एकत्व मानना ही चाहिए और चाहे देश एक ही हो, चाहे समय एक ही हो जहाँ प्रतीति नानात्वकी कबूत करे वहाँ नानापन मानना ही चाहिए । यहाँ एक आत्मामे मैं सुखी था, मैं भव दुःखी हूँ ये भेद रूपसे जो अनुसंधान होता है, प्रत्यभिज्ञान बन रहा है उससे बराबर एकत्वकी प्रतीति चल रही है ।

प्रमाण प्रतिपन्न पदार्थोंमे आंका जनानेका प्रयास — आंकाकार कहता है कि सर्वरूपसे यदि भेद बन जाय तब फिर उस जगह भेदसे उत्पत्ति बात कैसे कहो जा सकेगी ? अर्थात् सर्वात्मक रूपसे भेद बननेपर भेद नहीं कहा जा सकता है क्यो कि एक समयमें विधि और प्रतिषेध जो कि परस्पर विरुद्ध है बयाये नहीं जा सकते । इस सम्बन्धमें अनुमान भी है कि जहाँ भेद होता है वहाँ उससे उत्पत्ति बात अर्थात् भेद नहीं हो सकता । जैसे कि उन्ही पर्यायोंके द्रव्यका जो प्रति नियत असाधारण आत्मास्वरूप है उसके स्वभावसे भेद नहीं है और यदि द्रव्यरूप पर्यायमे भेद है तो यह बतलाओ कि पर्यायोंसे द्रव्यका भेद है या द्रव्यसे पर्यायों का भेद है । यहाँ आंकाकारकी ही बात बतायी जा रही कि पर्याय और द्रव्यमे एकपना मान रहे हो तो यह बतलाओ कि पर्यायोंमें द्रव्यको भेद कर दिया या द्रव्यसे पर्यायोंको भेद कर दिया ? यदि कहो कि पर्यायोंसे द्रव्यका भेद बनाया है अर्थात् पर्यायों मुख्य हैं और उसमे द्रव्यको विलीन कराया है तो इसका अर्थ यह होगा कि पर्याय अनेक होती हैं इस तरह द्रव्य भी अनेक बन जायेंगे क्योंकि जो जिस अभिन्न रूप होगा वह उस हीके उगसे ही होगा । तो जैसा पर्यायका स्वरूप है वैसा ही द्रव्यका स्वरूप बन जायगा । पर्यायों अनेक हैं,

क्षणिक हैं तो द्रव्य भी अनेक हो गए, क्षणिक हो गए। यदि कहो कि द्रव्यसे पर्यायो का अभेद किया जाता है तो द्रव्य हुआ, यहाँ मुख्य और पर्यायोको किया विलीन, तो जो द्रव्यकी खासियत है वही पर्यायोकी हो जायगी। द्रव्य है एक तो पर्याय भी एक ही रहेगी, क्योंकि अब यहाँ कहाँ है द्रव्यसे पर्यायोका अभेद। और, द्रव्य है अनुगत स्वरूप सबमे रहने वाला एक। और, उसमे जो कुछ भी अभिन्न बनेगा वह अनुरागात्मक ही तो रहा। उस अनुगतात्मक स्वरूपसे अभिन्न बतला रहे हो सुखदुःख आदिक पर्यायोको तो वे पर्यायों भी द्रव्यकी तरह केवल एक रह जायेंगी। इस तरह शङ्काकार ने उन दोनोंको नाना सिद्ध किया और क्षणक्षणवर्ती जो ह्य विषाद आदिक क्षण हैं उनसे अलग कोई नित्य आत्मा हो उसका सहन किया।

प्रमाणप्रतिपन्न पदार्थोमे कुप्रश्न उठानेमें अविवेकताका प्रकाश—
अब समाधान करते हैं कि इस तरहके छोटे प्रश्न उठानेका यहाँ अवकाश ही नहीं है। जो वस्तुस्वरूप प्रमाणसे समझा गया है उसमे इस तरहके छोटे अटपट प्रश्न नहीं उठाये जा सकते। अगर इन तरह प्रश्न उठाने लगोगे तो कुछसे भी कुछ कहा जा सकता है। जैसे कई कहे कि यह मदोन्मत्त हाथी लोगोको मारता चला जा रहा है। वहाँ प्रश्न कर-दिया जाय कि क्या यह हाथी सन्निहित पुरुषको मार रहा है या दूर रहने वाले पुरुषको मार रहा है? यदि सन्निहित पुरुषको मार रहा है तो हाथीपक्ष जो महावत बैठा है हाँकने वाला उसे भी मारनेका प्रसङ्ग आ जायगा, अब हाथी महावतको तो नहीं मार रहा। और कहो कि दूर वालेको मारता है तो दूर तो सारी दुनियाँ है। सारी दुनियाँको मार डालनेका प्रसङ्ग आ जायगा। तो यो किसी भी बात में कुछसे कुछ प्रश्न उठाकर उसे असिद्ध किया जा सकता है। एक ऐसा कथानक है कि कहीं कोई तेली अपने कोल्हूमे एक बैलको जोते हुए था। वह बैल कोल्हूके चक्कर काट रहा था। तेलीने सोचा कि हमारा व्यर्थ समय जाता है ऐसा करें कि बैलके गलेमे घण्टी बांध दें। जब तक यह बैल चलेगा तब तक घण्टी बजेगी। जब तक घण्टी सुन पड़ेगी तब तक और काम हम करते रहेगे, जहाँ घण्टी बंद हो जायगी वहाँ हम समझ लेंगे कि बैल खड़ा हो गया और उसे आकर हाँक जायेंगे। यो बैलके गलेमे घण्टी बाँधकर बैलको चलाकर अपने काममें लग गया। इतनेमे कोई वकील आया। वकीलने पूछा कि यह क्या कर रहे हो? तेली बोला कि बैलके गलेमे घण्टी बांध दी है, जब तक घण्टी बजती रहेगी तब तक समझेंगे कि बैल चल रहा है और जब घण्टी बन्द हो जायगी तो समझ लेंगे कि बैल खड़ा हो गया, फिर आकर हाँक देंगे। वकील बोला कि यदि यह बैल खड़े ही खड़े रहकर घण्टी हिलाता रहे तो तुम घोखा खा जावोगे। तब तेली बोला कि जब हमारा बैल ऐसा वकील बन जायगा, तब दूसरी बात सोचेंगे। तो ऐसा छोटा प्रश्न उठाना जिसकी सम्भावना भी नहीं और कुप्रश्न उठाकर किसी भी कामको असिद्ध कर देना यह अव्यवहार्य बात है। आत्माके स्वध मे सबको यह प्रतीति है कि यह ही मैं हूँ। जो पहिले या सो अब हूँ। और वही आगे

रहैगा । तो हमने अपने आपमें भी एकत्वको प्रतीतिमें लिया और बाहरमें जो दिखने वाले पदार्थ हैं—तख्त, चौकी, भोट दरी आदिक ये सब स्थिर मालूम हो रहे हैं । वे ही हैं और उत्पादव्ययघ्नोव्य भी समझमें आ रहा है । यह समझमें आने योग्य जब परिवर्तित पर्याय बनती है तब तो स्पष्ट समझ होती है कि यह नवीन अवस्थामें आ गया और पुरानी अवस्थाका व्यय हो गया । और न भी समझमें आये तो भी यह बात युक्तिगम्य है कि क्षण—क्षणमें नवीन—नवीन पर्याय उत्पन्न होती है और पुरानी पर्यायें विनीत होती रहती हैं । चीज वही है, वही एक है, इन पदार्थोंमें एकत्व भी प्रमाण प्रतिपन्न है । तो प्रमाणसंज्ञा ज्ञान हुए, सिद्ध हुए पदार्थोंमें छोटे प्रश्न उठाना यह हितमायके विलकुल प्रतिकूल है ।

सामान्यविशेषात्मक पदार्थ स्वीकार करनेपर ही व्यवहार और मोक्ष मार्गोंकी सिद्धि—पदार्थ सामान्यविशेषात्मक होता है केवल सामान्य कुछ तत्त्व नहीं सामान्यरहित विशेष कुछ हो ही नहीं सकता । कुछ भी हो, सत् तो होगा और जो सत् है वह एकदम आना अभ्यास कैसे कर सकता है ? प्रतीतिसे, विलकुल बाहर बात है कि कोई पदार्थ सत् हो और वह अपना समूल नाश कर लेता है । तो जो भी पदार्थ होता है वह उत्पादव्ययघ्नोव्यरूप होता है, और उत्पादव्ययघ्नोव्यस्वरूप पदार्थके मानने पर ही हमारा लोकव्यवहार बनना है और मोक्षमार्गकी भी सिद्धि होती है । जितनी भी व्यवहारकी प्रवृत्तियाँ चल रही हैं वे सब उत्पादव्ययघ्नोव्यके आधारपर चल रही हैं और मोक्षमार्गमें भी यदि एक आत्मा नहीं है क्षण क्षणमें नये—नये आत्मा होते हैं तो मोक्षमार्गकी क्या सिद्धि होगी ? किसको सिद्ध कराना ? जो आत्मा तत्पदचरण कर गया वह एक क्षणमें भिट गया और एक क्षणमें तत्पदचरण भी क्या किया । मान लो किया तत्पदचरण, तो नया आत्मा मोक्ष पायगा । तो ऐसे ही किसको पड़ी है कि हम तो अनेक प्रकारसे श्रम करें और हम भिट जायेंगे, कोई दूसरा भोगेगा । मुक्तिकी कोई स्थिति ही नहीं बन सकती है, उनके सिद्धान्तमें तो आत्माको स्वीकार नहीं करते, यही मैं बड़ दुःखी और यही मैं मुक्त हो गया । मुझे मुक्त होनेकी आवश्यकता है क्यों कि ससारमें अन्तः—मरणका बड़ा कठिन सङ्कट है । इससे छूटनेमें ही मेरी भलाई है । इन प्रकारका विचार जो कोई एक आत्मा करता है वही प्रयत्न करे और बड़ मलिन इस आत्माको मुक्ति प्राप्त हो तो यह तो उसके लिए कर्तव्यकी बात है पर नवीन—नवीन-आत्मा बनें और उनमें किसी अन्यके मुक्तिकी कल्पना की जाय तो वह कल्पना हो दे ।

सतति मानकर भी नैरात्म्यसिद्धिकी असफलता—यों भी सोचना कि उस आत्मानी सततिका मोक्ष हो जायगा व्यर्थका श्रम है । अरे, सतति क्या ? क्षणिकवादमें सततिका कुछ भी धर्म नहीं । यही मतनि शब्द तो क्षणिकवादमें हम प्रयोग के लिए है कि कहीं नित्यत्वके विशेषमें जवाब न दे सके तो उसके लिए रिजर्व शब्द क्या हो ? सतति तो अवास्तविक है । तो अवस्तुको मोक्ष क्या दिनाता ? जो वैशा

हो जो स्वयं मलिन हो उसको तो मुक्तिकी आवश्यकता है। जो आत्माका एकरूप माने बिना कही हमारी कुछ सिद्धि नहीं हो सकती। इस तरहके प्रश्न उठाकर अपने कार्यमें भी अनुत्साह कर देना प्रायोग्य नहीं है फिर तो हम चित्रज्ञानमें भी प्रश्न उठा सकते हैं। वतलावो चित्रज्ञानमें जो नीलादिक नाना आकार आये हैं वे क्या उस ज्ञानसे सर्वथा अभिन्न है? यदि सर्वथा अभिन्न है तो चित्रज्ञान एक है तो आकार भी एक बन जायगा। यदि चित्रज्ञानका आकारोसे अभेद है तो आकार हैं नाना और आकारमें चित्रज्ञानका अभेद है तो जैसे आकार नाना है वैसे ही चित्रज्ञान भी नाना बन पड़ेगा। तो इस तरहके छोटे प्रश्न तो किसी भी कार्य व्यवस्थाको मिटानेके लिए दोद सकते हैं। और, फिर पदार्थ क्षणिक है यह बात तो सिद्ध हो ही नहीं सकती है। पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है। इसमें जो सामान्य तत्त्व है किसी भी एक पदार्थमें वह ऊर्द्धता सामान्य रूप है अर्थात् ऐकालिक एक है और जो इसमें विशेष है वह ऊर्द्धता विशेषरूप है अर्थात् इसमें काल भेदसे एक नवीन—नवीन पर्यायकी बात बनती है। यों प्रत्येक पदार्थ त्रिकालवर्ती है और प्रतिक्षणमें नवीन—नवीन पर्यायको उत्पन्न करने वाला और पूर्व पूर्व पर्यायोको विलीन करने वाला है। इस तरह पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होता है उत्पन्नव्यय ध्रुव्यात्मक होता है और ऐसे ही पदार्थके प्रमाणका विषयभूत माना गया है अब इस समय व्यतिरेक विशेषके व्याख्यानके प्रसंगमें सर्वप्रथम व्यतिरेक विशेषका लक्षण और उसके उदाहरणमें सूत्र कहते हैं।

अर्थान्तरगतो विसदृशपरिणामो व्यतिरेकः गोमहिषादिवत् ॥ ४-१० ॥

व्यतिरेक विशेषका विवरण—पदार्थान्तरमें प्राप्त जो विसदृश परिणामन है उसे व्यतिरेक कहते हैं, जैसे कि गाय भैंस आदिकमें जो परस्पर विसदृश धर्म है वह व्यतिरेक कहलाता है। अर्थान्तरकः अर्थ है कि एक पदार्थसे भिन्न पदार्थ। तो अर्थान्तर के कहनेमें सजातीय अर्थान्तर भी आ जाता है और विजातीय अर्थान्तर भी आ जाता है। जैसे ५० गायें खड़ी हुई हैं तो उनमें एक गायसे दूसरी गायमें भी व्यतिरेक विशेष बता सकते हैं। और गायोंकी अपेक्षासे, भैंस आदिकमें भी व्यतिरेक विशेष बता सकते हैं उन अर्थान्तरोंमें जो विसदृश धर्म पाया जाता है उसका नाम है व्यतिरेक। जैसे कि अनेक गायोंमें काली, पीली, चितकबरी, खड़ी मुड़ी आदिक नाना प्रकारके विसदृश परिणामन जो कहे जाते हैं वे व्यतिरेक विशेष हैं। व्यतिरेक विशेषसे यह जानकारी होती है कि यह वह नहीं है, यह उससे भिन्न है, तब जिसका प्रयोजन हो उसमें प्रवृत्ति करलें और शेषसे निवृत्ति करलें, ऐसे ही भैंस भैंसमें परस्पर विसदृश परिणामन हो सकता है। जैसे कोई भैंस मोटी है कोई दुर्बल है। कोई कठिन सींग वाली है, कोई थोड़ी जगह घेरने वाली सींगसे सहित है तो उनमें यह विज्ञान है, यह विसंकट है आदिक विसदृश परिणाम बनाता सो व्यतिरेक विशेष है। ये तो हुए सजातीयमें व्यतिरेके विशेष। अब गाय भैंस आदिक विजातीय बहुतसे पदार्थ हैं उनमें परस्परका

प्रसाधारण स्वरूप बताना और उसको लखकर एक दूसरेसे भिन्न समझना यह विज्ञा-
तीयोके सम्बन्धमे व्यतिरेक विशेष है। तो इससे पहिले सामान्य रूपाका बहुत बहान
किया जा चुका था और अब तक विशेषका भी पर्याप्त बहान किया गया है तो ऐसा
सामान्य और विशेष जिसके स्वरूप हो उस पदार्थको कहते हैं सामान्य विशेषात्मक।
ऐसा सामान्य विशेषात्मक पदार्थ प्रमाणका विषय होता है केवल सामान्य प्रमाणका
विषय नहीं, केवल विशेष प्रमाणका विषय नहीं, और स्वतन्त्र होकर सामान्य भी और
विशेष भी प्रमाणके विषय नहीं हैं। यर्थात् कोई प्रमाणका निपण तो मानें दोनोंको
(सामान्य और विशेषको) किन्तु घट पटकी तरह वे दोनों भलग स्वतन्त्र पदार्थ हैं
और फिर उनको प्रमाणका विषय माना जाय तो भी नहीं बनता है, क्योंकि न तो
किसीके ज्ञानमे केवल सामान्य घाता है, न किसीके ज्ञानमे केवल विशेष घाता है और
न किसीके ज्ञानमे स्वतन्त्र भलग भलग सामान्य और विशेष भी भाते हैं। भले ही
प्रयोजन वशसे किसीकी दृष्टिमे सामान्यकी प्रधानता है परन्तु उसके साथ यदि विशेष
न हो तो सामान्यका ज्ञान कभी हो ही नहीं सकता, इसी प्रकार किसी मनुष्यकी प्रयो-
जनवश विशेषपर मुख्य दृष्टि होती किन्तु यदि सामान्य रहित विशेष मानें तो वह भी
दृष्टिमे नहीं आ सकता। तो न केवल सामान्यका प्रतिभास है न केवल विशेषका
प्रतिभास है और न स्वतन्त्र दोनोंका प्रतिभास है किन्तु सामान्य विशेषात्मक पदार्थका
प्रतिभास हुआ करता है। उस सामान्य विशेषात्मक पदार्थमे प्रयोजन वश जिस धर्म
की मुख्यता होती है उस धर्मका ज्ञान होता है और उस समय यदि प्रमाणसे प्रतिपक्ष
सामान्य विशेषात्मक पदार्थमे से सामान्यकी ही दृष्टि हो तो वह नय कहलाता है।
अथवा विशेषका दृष्टि हो तो वह भी नय कहलाता है, किन्तु कोई पुरुष सामान्य
विशेषात्मक पदार्थ नहीं माने और केवल सामान्य ही माने तो वह भी नहीं है, प्रमाण
तो है ही क्या? इसी प्रकार केवल स्वतन्त्र मात्र सामान्य व विशेष ही माने तो वह
भी नय नहा है। नय हुआ करता है प्रमाणसे जाने हुए पदार्थमे प्रयोजनवश किसी
एक धर्मको प्रधानतासे जानना। इस तरह पदार्थोंकी सामान्यविशेषात्मकता प्रमाण
प्रसिद्ध है।

पदार्थमे सामान्यविशेषात्मकताको असिद्ध करके विशेषवादके समर्थन
का शोकाकारका प्रयास—अब यहाँपर वैशेषिक शका कहता है कि पदार्थमे सामा-
न्य विशेषात्मकता बताना अयुक्त है क्योंकि पदार्थ सामान्यविशेषात्मक रूपसे जाने
जाय ऐसा जानने वाला कोई प्रमाण नहीं है, और फिर सामान्याकार-और विशेषाकार-
इन दोनोंमे परस्पर प्रतिभास-भेद है। सामान्याकारका प्रतिभास और ढगका है।
विशेषाकारका प्रतिभास और ढगका है इस कारण सामान्य और विशेषमे तो अत्यन्त
भेद है। देखो ना—घड़ा और कपड़ा रखे हैं तो घड़ेका आकार कपड़ेके आकारसे अत्यन्त
जुदा है और उनका प्रतिभास भी न्यारे-न्यारे ढगका है। घड़ेको जब जानते हैं तो
क्या कपड़ा जिस तरह जाना जाता उस तरहसे जान रहे हैं अथवा कपड़ेको जब जानते

हैं भी घड़ेको जिस तरहसे जान जायो करके हैं उस तरहसे जान रहे हैं क्या ? घड़ेको जाननेमें घड़ाकार और भाँति और कण्डेको जाननेमें पटाकार और भाँति है । तो जब घट और पटमें प्रतिभास भेद है तो देखो ना—बिल्कुल न्यारे—न्यारे ये दोनों पदार्थ हैं इसी प्रकार जब सामान्याकार प्रतिभास बिल्कुल अलग प्रतिभास है और विशेषाकार प्रतिभास बिल्कुल अलग है तो प्रतिभास भेद होनेमें इन दोनोंमें भी अत्यन्त भेद है । फिर पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है ऐसा कहना कैसे युक्तिसंगत हूँ सकता है ? अनुमान प्रमाण भी कहता है कि सामान्याकार और विशेषाकार ये दोनों परस्परमें अत्यन्त जुड़े हैं, क्योंकि भिन्न—भिन्न ज्ञानोंके द्वारा प्राप्त होनेसे । जैसे घट और पट भिन्न—भिन्न ज्ञानोंसे जाने जाते हैं तो ये दोनों अत्यन्त जुड़े हैं ना । जब घट और पटमें अत्यन्त भेद पया जाता तब ही तो इससे भिन्न ज्ञानोंके द्वारा प्राप्तता है । भिन्न होनेके कारण ही ये सब पदार्थ भिन्न—भिन्न ज्ञानोंके द्वारा ग्रहणमें आते हैं । तो इसी प्रकार जब सामान्याकार और विशेषाकारका भिन्न—भिन्न रूपसे प्रतिभास हूँ रहा है तो कैसे नहीं इसमें अत्यन्त भेद सिद्ध होगा ? यदि भिन्न—भिन्न प्रतिभास होनेसे सामान्याकार और विशेषाकारमें अत्यन्त भेद न माना जाय तो भिन्न—भिन्न प्रतिभास होनेपर भी यहाँमें और ऊपरमें फिर भेद न माना जायगा तब फिर घड़ेका काम कण्डेसे करलो, कण्डेका काम घड़ेमें करलो । कुर्ता पहिना है तो पडा ही पहिन लो ना ? प्रतिभास होनेपर भी अब पडा और कपडा ये दोनों न्यारे न रहें तो फिर किसीसे भी यह प्रर्थ किया हो जाय, इससे सिद्ध है कि प्रतिभास भेद होनेसे घट और पट परस्पर अत्यन्त भिन्न हैं । ऐसी ही प्रतिभास भेद होनेसे सामान्याकार और विशेषाकार ये दोनों परस्पर अत्यन्त भिन्न हैं । देखा प्रतिभास भेद ही और विच्छिन्न धर्मका समावेश हो इनसे अलावा और कोई तीसरी बात ऐसी नहीं है जो घट और पटमें भेद सिद्ध करनेका कारण बन सके । यह पडा ग्यारा है, यह कपडा ग्यारा है, ऐसा जाननेके मायन ये ही दो हैं एक तो यह कि उनका ज्ञान धर्म—धर्मन हो रहे है दुसरे यह कि कण्डेका धर्म और तरह का है घड़ेका धर्म और तरहका है । ना ये दोनों बातें सामान्याकार और विशेषाकार इन दोनोंमें भी पायी जा रही हैं । देखा ना—जब सामान्याकारका ज्ञान हो रहा है तब और तरहका प्रतिभास है, जब विशेषाकारका ज्ञान किया जाता है तब और तरहका प्रतिभास है और सामान्यमें भी है अनुमानपना और विशेषमें है व्यावृत्तपना तो इसी धर्म का विच्छिन्न—विच्छिन्न हो गय ना समझ आ जाय सामान्याकार और विशेषाकारको नुस्ते—नुस्ते नहीं जानते तो यह तो अंधारी जान है ।

प्रतिभासभेद पयवा भिन्नप्रमाणान्तरों होनेसे प्रत्यक्ष प्रत्यक्षीमें, सुप्रसुर्गमं तत्तत् विचारानाम्, सामान्य विशेषमें भेद माननेकी प्राप्ति—
 और अन्तर्गतः और विच्छिन्नका प्रस्थापित प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षोपपत्ति आये जाते हैं । इससे प्रत्यक्ष और अन्तर्गत ना भिन्न—भिन्न होत है । प्रत्यक्ष प्रत्यक्षोपपत्ति प्रर्थ है कि बहुत कम है, एक बार इस प्रकार मान है प्रत्यक्षी और उन पट्टेन जो दोटे—घोटे पड है,

मिट्टीके कण हैं वे हैं अवयव । तो अवयव अवयवी भी एक नहीं है, अवयव भिन्न पदार्थ है अवयवी भिन्न पदार्थ है क्योंकि प्रतिभा भेद है । अवयवका ज्ञान जिस सकल में होता है उससे भिन्न सकल है अवयवीके ज्ञानमें और अवयवीका लक्षण और है, अवयवका लक्षण और है । इसी तरह गुण और गुणीमें अत्यन्त भेद है । जैसे कि कुछ लोग मानते हैं कि आत्मा तो गुणी है और ज्ञानदर्शन आदिक गुण हैं तो देखो ! जब गुणोंका ज्ञान किया जाता है तब उस समय ज्ञानकी मुद्रा और ढङ्गकी है, और जब आत्माका, गुणीका ज्ञान किया जाता है तब ज्ञानकी मुद्रा और ढङ्गकी है । लक्षण भी जुड़े हैं । तब गुण और गुणीमें भी अत्यन्त भेद है । इसी तरह क्रिया और क्रियावानमें भी अत्यन्त भेद है । मनुष्य चलता है तो मनुष्यकी गति यह तो है क्रिया और मनुष्य चलने वाला यह है गतिवान ! तो गतिवानका लक्षण और है गतिकी लक्षण और है, चलना — इसका जब ज्ञान किया जाता है तो उस समय प्रतिभासकी मुद्रा और प्रकार की बनती है और चलने वाला इसको जब ज्ञानमें लिया जाता है तो उसके प्रतिभासकी मुद्रा और तरहकी है । तब क्रिया और क्रियावानमें भी अत्यन्त भिन्नता है । इसी तरह सामान्य और विशेषमें भी प्रतिभासभेद पाया जाना है, विरुद्ध वस्तुका समावेश पाया जाता है, इस कारण इसमें भी अत्यन्त भेद है । तब कोई भी पदार्थ सामान्यविशेषात्मक बन ही नहीं सकता । देखो ना ! जैसे तनु और पट । तनु मायने सूत और पट मायने कपड़ा । जब कपड़ेका ज्ञान होता है तब वह ज्ञान सूत के ज्ञानके समय जो प्रतिभास होता है उससे जुड़ा प्रतिभास है ना ? और जब सूतका प्रतिभास होता है तब कपड़ेके प्रतिभाससे बिलक्षण है ना ? तब यह सिद्ध हुआ ना कि पकड़ा जुड़ा है सूत जुड़ा है । तो इस तरहसे सूतमें ही देखलो ! सूतमें रूप है किन्तु जब रूपका हम ज्ञान करते हैं तो उस समयकी प्रतिभासमुद्रा न्यारी है और जब हम सूतका ज्ञान करते हैं तो उस समय उसकी प्रतिभास मुद्रा न्यारी है । तब सूतका रूप बिल्कुल भिन्न है । यो वैशेषिक शङ्काकार सामान्य और विशेषमें अत्यन्त भेद सिद्ध करना चाहता है ।

पदार्थके अनेक धर्मात्मकत्वकी सिद्धि — अब इसके समाधानमें कहारहे हैं शङ्काकारने जो यह कहा है कि पदार्थका, सामान्यविशेषात्मक रूपसे । कोई ज्ञान करे, ऐसा ग्रहण करने वाला कोई प्रमाण नहीं है, तो यह बात थसिद्ध है । पदार्थ वास्तवमें अनेकधर्मात्मक है और इसका ज्ञान करने वाला सम्यक प्रमाण है । अनुमान प्रयोग करके देख लीजिये । पदार्थ वास्तविक अनेक धर्मात्मक है, क्योंकि परस्पर बिलक्षण अनेक धर्मक्रियावोको करने वाला होनेसे । कोई एक पदार्थ यदि परस्पर बिलक्षण अनेक धर्मक्रियावोको करे तो उससे सिद्ध होता है कि यह अनेक धर्मस्वरूप है । जैसे कोई एक देवदत्त नामका पुरुष पिता पुत्र, माँ, मानवा आदिक अनेक ढङ्गकी धर्म क्रियावोको करने वाला है, उसमें ये अनेक बातें पायी जाती हैं और उस ही प्रकारसे उसके सम्बन्धीजन उससे व्यवहार करते हैं, इस कारण देवदत्त अनेक धर्मात्मक हुआ कि नहीं ? उसमें पितृत्व भी है, पुत्रत्व भी है, भ्रातृत्व भी है आदिक अनेक धर्म पाये

जाते हैं। यह हेतु असिद्ध नहीं है अर्थात् प्रकृत पक्ष है आत्मा, जिसमें हम अनेक धर्मात्मकताको सिद्ध कर रहे हैं। सो आत्मामें हेतु बरोबर पाया जा रहा है, अर्थात् यह आत्मा अनेक अर्थक्रियाओंको करने वाला है। देखो ना ! यह आत्मा मनोज्ञ स्त्रीका निरीक्षण करे, स्पर्श कर, सुन्दर ध्वनियोंको सुने, बहुत स्वादिष्ट पदार्थ खाये, कपूर आदिककी गंधको ले, प्रिय वचनोच्चारण करे, यहाँ वहाँ डोलता फिरे, जहाँ चाहे बैठ जाये, हर्षविषाद करे, कभी अच्छा ज्ञान करे, कभी खोटा ज्ञान करे, देखोना ! परस्पर विलक्षण अनेक अर्थक्रियाओंको इस आत्मामें किया है। यह क्या आप सबके प्रत्यक्षमें जाना नहीं जा रहा है ? तब आत्मा अनेक धर्मात्मक है, इसमें सशयकी कौनसी बात है ? ये घटाट आदिक पदार्थ ये भी तो परस्पर विलक्षण अनेक अर्थक्रियाओंको करते हुए प्रत्यक्षमें प्रतीतिमें आ रहे हैं। प्रथम तो देखो ! घट पट आदिक, परस्पर अपने प्रदेशादिककी अपेक्षा महेशता विशदशता आदिकके ज्ञानोंको उत्पन्न कर रहे हैं, यह घट स्थिर हो गया, घट जलमें चला गया, घटने जल धारण कर लिया। देखो ! कितनी अर्थक्रियायें उसमें पायी जाती हैं, तब घट अनेक धर्मात्मक हुआ ना ! और यहाँ जो हृष्टान्त दिया गया है, उसमें भी साध्य साधन बराबर पाये जा रहे हैं, सबमें वास्तविक अनेक विलक्षण अर्थक्रियायें पाई जाती और अनेक धर्म भी पाये जाते। इस से पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है, यह प्रत्यक्षसे ही जाना जा रहा है, उसका कैसे निराकरण किया जा सकता है ?

भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्व होनेसे धर्ममें अनेककी असिद्धिकी शकाका समर्थन व समाधान—शकाकार कहता है कि यद्यपि किसी भी धर्ममें अर्थात् पदार्थमें अनेक धर्मोंका सद्भाव सिद्ध है, जैसे कि ऊपर बताया गया है कि एक ही आत्मा कितनी ही अर्थ क्रियायें करता है, एक ही घटमें कितनी प्रकारकी अर्थ क्रियायें होती हैं यो वस्तुमें वस्तुगत अनेक धर्मों का सद्भाव सिद्ध है किन्तु वे सब धर्म भिन्न-भिन्न प्रमाणों के द्वारा ग्रहणमें आते हैं, इस कारण धर्म और धर्ममें भेद है अथवा धर्म और धर्मों ये भिन्न-भिन्न प्रमाणोंके द्वारा ग्रहणमें आते हैं—इस कारण धर्म और धर्मोंमें तादात्म्य सम्बन्ध सिद्ध नहीं हो सकता। उत्तर देते हैं कि यह भी अयुक्त बात है। तुम्हारे अनुमानमें हेतु क्या है ? भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्व सो यह हेतु सद्बोध है। शकाकारने अनुमान बनाया था कि धर्म और धर्मों जुड़े-जुड़े हैं क्योंकि भिन्न प्रमाणों द्वारा ग्राह्य होनेसे तो यह जो हेतु है भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्व इसमें अनैकान्तिक दोष आता है, अर्थात् भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्व होनेपर भी पदार्थोंमें एकता पायी जाती है, और कहीं भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्व नहीं भी है तो भी उनमें अनेकता पायी जाती है। तो हेतु निर्दोष नहीं है। देखो ना एक ही आत्मा प्रत्यक्षसे भी जाना जाता है और अनुमानसे भी जाना जाता है। मैं सुखी हूँ दुःखी हूँ इस प्रकारका जो स्वसम्बेदन ज्ञान है यह तो हुआ प्रत्यक्ष। इस प्रत्यक्षसे भी आत्माका ग्रहण होना और इसमें आत्मा है क्योंकि वचनालाप आदिक व्यवहार होनेसे, इस अनुमानसे भी आत्मा जाना गया। तो एक ही आत्मा देखो—भिन्न

प्रमाणोंके द्वारा ग्राह्य हुआ। प्रत्यक्षसे भी ग्राह्य हुआ अनुमानसे भी ग्राह्य हुआ, फिर भी आत्मा एक है। हेतु तो पाया गया “भिन्न प्रमाण द्वारा ग्राह्य होनेसे” पर आत्मा भिन्न-भिन्न है यह साध्य नहीं पाया गया। आत्मा वही एक है और अनेक प्रमाणोंसे ग्रहण किया गया तो अनेक प्रमाणोंसे ग्रहण किया जानेके कारण पदार्थभिन्नेद ही मानना चाहिए, यह बात नहीं होती। दूसरी बात देखो। दूर देशमें रहने वाले जो लोग हैं वे बहुत दूरसे देखते हैं पड़ावपर या किसी समी सड़कपर तो कई सों भी एक वृक्ष अस्पष्ट दिगता है और पासमें पहुँचनेपर स्पष्ट दिखता है तो देखिये कि वृक्ष तो वही एक ही है। पहिले तो जाना गया अस्पष्ट ज्ञान द्वारा, बादमें जाना गया स्पष्ट ज्ञान द्वारा तो भिन्न प्रमाणोंसे ग्राह्य हुआ ना, तिसपर भी वृक्ष अनेक नहीं हो गए। भिन्न प्रमाणोंसे ग्राह्य होनेपर भी विषय अनेक हो जायें, भिन्न हो जायें सो बात नहीं है। एक ही वस्तुका अनेक प्रमाणों द्वारा जाना जाता है, इसी प्रकार धर्म और धर्मों के भिन्न प्रमाणों द्वारा ग्राह्य हैं। जैसे कि एक गुण पर्यायवान समूचे आत्माको जिन ज्ञानने जाना उन-ज्ञानकी मुद्रा अलग है और उस आत्माके ज्ञान दर्शन आदिक गुणों का ज्ञान जानता है तो उन ज्ञानोंकी मुद्रा जुड़ी है अर्थात् धर्म अन्य प्रमाणोंसे जाने गए और धर्मों अन्य ज्ञानसे जाने गए, यो भिन्न प्रमाणोंसे ग्राह्य होनेपर भी धर्म और धर्मनि अत्यन्त भिन्नता नहीं है कि वे अनेक पदार्थ हो जायें।

स्पष्टास्पष्ट प्रतिभासभेद होनेपर भी अर्थान्तरविषयनाका अनियम—
शंकाकार क्लृप्तता है कि भिन्न प्रमाणों द्वारा ग्राह्य होनेपर भी विषय एक हो सकता है, इसकी सिद्धिमें जो वृक्षका दृष्टान्त दिया है कि वृक्ष दूरसे पहिले अस्पष्ट ज्ञान द्वारा ग्राह्य है पश्चात् स्पष्ट ज्ञान द्वारा ग्राह्य है तो देखो भिन्न प्रमाणग्राह्य होनेपर भी वृक्ष एक है। ऐसा दृष्टान्त देना गलत है क्योंकि वहाँपर भी ज्ञानके भेदसे विषयमें भेद पाया जाता है। पहिले समयमें जो ज्ञान उत्पन्न हुआ उसमें तो खाली ऊँचाई सी होती। भिन्न-भिन्न शाखायें तो मंजर नहीं आती। दूरसे जो ज्ञान किया गया है उस अस्पष्ट ज्ञानमें केवल ऊर्ध्वता ज्ञानमें आयी। और जब पास गया तब जो ज्ञान हुआ वह स्पष्ट ज्ञान हुआ। उसमें शाखा आदिक भिन्न-भिन्न पदार्थ ज्ञात हुए, तो वहाँ एक विषय कहाँ रहा? पहिले जाना ऊँचा ऊँचापन बादमें जाना शाखा आदिक तो पदार्थ तो एक न रहा। इस कारण जो दृष्टान्त दिया है वह दृष्टान्त सही नहीं है। समाधान करते हैं कि इस तरहसे यदि वहाँ विषय भेद मान लिया जाय कि कोई पहिले स्पष्ट ज्ञानसे तो और कुछ जाना, फिर स्पष्ट ज्ञानसे दूसरा पदार्थ जाना, इस तरह यदि विषय भेद मान लिया जाता है तब फिर उस सम्बन्धमें एकत्वका अर्थव साय (ज्ञान) न होना चाहिए कि जिसको मैंने दूर खड़े होकर देखा या उस ही को मैं अब यहाँ पाससे देख रहा हूँ ऐसा एकत्वका ज्ञान होता है ना। और अब मान रहे हो तुम विषय भेद, तो इस तरहका एकत्वका ज्ञान न होना चाहिए। यह उत्तर ज्ञानके सम्बन्धमें, शाखा, आदिक भिन्न-भिन्न विशेषणोंके साथ ज्ञान करनेके सम्बन्धमें यह

जान रहा है कि देखो इस ही को मैंने दूरसे या देखा था, अब इस ही को मैं यहाँ या देख रहा हूँ तो इसीको देख रहा हूँ, ऐसा जो बोध हो रहा है उससे तो यह जाहिर है ना कि एक्को ही जाना या पहिल और उसको ही जाना है अब । विषयभेद कहा रहा ? हा यह बात जरूर है कि अस्पष्ट प्रतिभासमे तो सामान्य विषयपना हुआ करता है और स्पष्ट प्रतिभासमे विषय विशेष हुआ करता है । सो स्पष्टप्रति भास और अस्पष्ट प्रतिभास यह है इन दोनोका भिन्न विषय यो तो कहा जा सकता है कि दूरसे तो सामान्य बोध हुआ और पासमे जाकर विशेष बोध हुआ, मगर चीज वही जानी गई जो दूरसे जानी जा रही थी । दूरसे उस ही वस्तुको सामान्यरूपसे जान रहे थे और पासमे उस ही वस्तुको विशेषरूपसे जाना जा रहा है, लेकिन चीज तो वही जानी गई । विषयभेद कहा रहा ? तब तुम्हारा जो प्रयोग है कि जो भिन्न प्रमाणग्राह्य है वह भिन्न ही होता, अनेक ही होता, यह बात तो सिद्ध नहीं होती ।

प्रतिभासभेदमे भी विषयके कथंचित् भेदाभेदकी प्रसिद्धि — अब शङ्काकार कहता है की बात यहाँ ऐसी है कि वृक्ष की अपेक्षा तो पूर्वज्ञानमें और उत्तर ज न मे विषय एक रहा अर्थात् दूरसे भी जाना था तो वृक्षको ही जाना था । पाससे जाना है तो वृक्षको ही जाना जा रहा है । तो इस तरह तो एक विषयपना है मगर सामान्य और विशेषकी अपेक्षा तो विषयभेद हुआ ना, कि बहुत दूर खड़े होकर सामान्यका जाना था, अब पासमे आकर विशेषको जाना जा रहा है । इस शङ्काका समाधान करते हैं कि चलो, तुम्हारी बात मान ली, लेकिन एकान्त तो न रहा कि भिन्न प्रमाण ग्राह्य जो हो वह भिन्न ही हो । देखो ना ! वृक्षकी अपेक्षासे दूरके ज्ञानने और समीप के जानने एकका ही विषय किया । तो एकान्त मानना तो गलत सड गया । अब एकांत तो न रहा । तो जिस तरह यहाँ एकान्त भेद न रहा तो गुण गुणीमे, अवयव अवयवीमे, क्रिया क्रियावानमे, सामान्य विशेषमे भी सर्वथा भेद तो न रहा । कथंचित् भेद है, कथंचित् अभेद है, यह बात भी सिद्ध हुई, पर भिन्न प्रमाणग्राह्य होनेसे भेद ही होना है इस बातका तो निराकरण हो गया ।

अवयव अवयवी आदिकमे भिन्नप्रमाणग्राह्यत्वकी भी असिद्धि—अब दूसरी बात भी सुना । जो यह समझ बना रखी है शङ्काकारने कि अवयव अवयवीमे, गुण गुणीमे भिन्न प्रमाणग्राह्यता है अर्थात् अवयव अन्य प्रमाणो द्वारा जाना जाता है और अवयवी भिन्न प्रमाणो द्वारा जाना जाता है यह बात भी असिद्ध है । शङ्काकारका यह आशय था कि जैसे एक घड़ेको जाना तो घड़ा समूचा जो कुछ एक नजर मे समझा गया है वह तो है अवयवी, अवयवो वाला, और उसका जो एक-एक कण है वह है अवयव । तो इन दोनोका ज्ञान भिन्न प्रमाण द्वारा माना है लेकिन सर्वथा यह बात नहीं है कि भिन्न प्रमाणसे ही अवयव और अवयवी जाना गया । जैसे कपड़े के विषयमे ज्ञान किया कि यह कपड़ा है तो यह कपड़ा है इस मुद्रामे देखो ! भिन्न

प्रमाणग्राह्यता भागई ना ! यह कपड़ा है, ऐसा ज्ञान करते समय सारे सूत जान लिए गए और कपड़ा जान लिया गया । तो देखो, एक ही ज्ञानमें अवयव भी जान लिया गया और अवयवी भी जान लिया गया । अवयव तो हुआ सूत और अवयवी हुआ वह पूरा कपड़ा ।

अवयव अवयवीके अभिन्न प्रमाणग्राह्यत्वपर शङ्का व समाधान—
 अब शङ्काकार कहता है कि 'पटोऽयम्' इस उल्लेखसे अभिन्न प्रमाणग्राह्यता कहना प्रसिद्ध है । देखो, यह कपड़ा है इस उल्लेखसे इस प्रकारके बोधमें अवयवी ही प्रतिभासमान होता है, अवयव नहीं जाने जा रहे फिर एक ज्ञानमें अवयव और अवयवी जाने गए यह बात कैसे सिद्ध रही ? समाधान देते हैं कि अवयव और अवयवीमें भेद सिद्ध नहीं है । अवयवोंको निकाल लें, फेंक दें, और अवयवी बना रहे ऐसा हो सकेगा क्या ? वे तत्तु ही ठाना बानाके रूपसे विशेष अवस्थामें धाये हुए कपड़ा कहलाता है यह कपड़ा है, उल्लेखसे वे सारे तत्तु ही प्रतिभासित हो रहे हैं इस कारण तत्तुबोले जुदा कपड़ा नहीं है, सूतसे न्यारा कपड़ा नहीं है, और यह कपड़ा है, इस ही एक ज्ञानसे वे सारे तत्तु जान लिए गए हैं । तो भिन्न प्रमाण ग्राह्यता कैसे रही ? प्रमाण जिस प्रकार के वस्तुस्वरूपको ग्रहण करता है, वस्तुस्वरूप वंसा ही मानना चाहिए जहाँपर अत्यन्त भेदको ग्रहण करने वाला प्रमाण हो वहाँ तो आप अत्यन्त भेद मान लीजिए । जैसे कि घट, पट, ललत, चौकी, दरी, ईंट, चटाई, ये सब भिन्न-भिन्न हैं, इनका जो ज्ञान हो रहा है वह अत्यन्त भेदरूपसे हो रहा है । तो जहाँपर अत्यन्त भेदरूपसे ग्रहण करने वाला प्रमाण बने वहाँ तो अत्यन्त भेद, समस्त जेना चाहिए किन्तु जहाँपर यह भिन्न भेदरूपसे ग्रहण करने वाला प्रमाण बने वहाँ कथञ्चित् भेद सम्भ्रमना चाहिए । अब जैसे घड़ा कपड़ा चटाई आदिक पद-धर्मि भेद समझा जा रहा है उसी ही तरहसे कपड़ा और सूतमें या घड़ा व घड़ेके कणोंमें भी भेद मान लिया जाय कि भाई इसमें कुछ थोड़ा प्रतिभास भेद हो रहा है ना, गुण गुण कहलाता है, गुणी गुणी कहलाता है, इतने मात्रमें आप घड़ा कपड़ा चटाई आदिककी भाँति उनमें भेद समस्त ठाँवें तो यह युक्त नहीं है । हाँ प्रतिभासमें, लक्षणमें एक जानकारिमें, थोड़ा भेद है कि सूत होना है एक एक तत्तु और कपड़ा कहलाया यह सारा बुना हुआ, और अर्थक्रियामें भी भेद है, यदि वे तत्तु न्यारे-न्यारे हो तो उनसे ठंड कैसे मिटायी जाय ? और, वे ही तत्तु संयोग सम्बन्धमें आकर कपड़ेकी अवस्था धारण करलें तो उससे ठंड मिटाई जा सकती है । तो कपड़ा बननेसे पहिले भिन्न-भिन्न रहकर तो थोड़ा भेद था तो उस हालतमें तो कह सकते कि यह तो भिन्न चीज है । तत्तु जुदी चीज है, कपड़ा जुदी चीज है, मगर आतान वितानकी अवस्थामें वे अवयव आ चुके, उनको हम यह पट है इस ज्ञानसे जान रहे हैं । उस समय भी उनमें ऐसा भेद मान डालें जैसा कि घट पटमें है तो यह युक्त नहीं है ।

भिन्नप्रमाणग्राह्यत्व व अभिन्नप्रमाणग्राह्यत्वसे भेदाभेदविभागका

अभाव और वस्तुस्वरूपतः भेदाभेदकी सिद्धि—यह निष्कर्ष समझना चाहिए कि चाहे भिन्न प्रमाण द्वारा ग्राह्य हो तो भी यदि वहाँ भेद है तो भेद है और भेद नहीं है तो नहीं है । और, चाहे एक ज्ञानमें आ रहे हो पदार्थ फिर भी उनमें भेद हो सकता है जैसे आँखें खोलते ही सामने देखा तो एक साथ कई पदार्थ देखनेमें आ गए । तो देखो एक प्रत्यक्ष ज्ञानके द्वारा ही वे पदार्थ ज्ञानमें आये और हैं वे अनेक । तो विजातीय अनेक पदार्थ भी एक ज्ञान द्वारा ग्राह्य हो सकते हैं और सजातीय अनेक पदार्थ भी एक ज्ञान द्वारा ग्राह्य हो सकते हैं । जैसे—गेहूँका ढेर है, एक ही नजरमें उन सारे अनेक गेहूँको जान लिया अथवा बाजरा चना, गेहूँ मिले हुए हैं, एक ही नजरसे हमने उन भिन्न-पदार्थोंको जान लिया तो इससे भिन्न प्रमाण द्वारा ग्राह्य होनेसे वस्तु भिन्न हो जाय, यह भी नहीं, एक ज्ञान द्वारा ग्राह्य होनेसे वस्तु एक हो जाय सो भी नहीं ।

भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्व हेतुका प्रत्यक्ष बाधितपना होनेसे अकिञ्चत्कर-त्वका प्रसंग—शकाकारने गुण गुणोंको, अवयव अवयवोंको, सामान्य विशेषको भिन्न भिन्न पदार्थ सिद्ध करनेके लिए जो हेतु दिया था भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्व, वह हेतु बाधित है, कालास्यापदिष्ट है । जैसे कि अनुमान बनाये कोई कि अग्नि ठढी होती है द्रव्य होनेसे जलकी तरह । जो जो द्रव्य होता है वह ठढा होता है—जैसे जल । तो क्या यह हेतु सही मान लिया जायगा ? वह तो प्रत्यक्ष बाधित है । इसी प्रकार यह जो हेतु दिया गया है कि भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्व भिन्न प्रमाणसे ग्रहणमें आ रहे हैं, इस कारण ये भिन्न-भिन्न हैं, यो कहना प्रत्यक्ष बाधित है । घट पट आदिकमें यदि इस तरहका भेद दिख गया, भिन्न प्रमाणसे ग्राह्य है और साथ ही घट पट आदिक आपसमें अत्यन्त भिन्न हैं तो घट पट आदिकमें यदि सर्वथा भेद देखा गया और उस भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्वकी सर्वथा भेदके साथ घट पट आदिकमें व्याप्ति मिल गई तो इसके मायने यह नहीं है कि भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्व हेतुसे सब ही जगह अत्यन्त भेदकी कल्पना कर लीजिए । यदि इस तरह अघटित कल्पना की जाय तो किसी जगह तुण आदिकके विशेष आधार रखने वाला अग्निके साथ यदि कहीं जुड़ा दिख गया और उस धूमसे व्याप्त तुण वाली अग्नि पायी गई तो इसका अर्थ यह नहीं है कि धूम देखकर सब ही जगह तुण वाली अग्निकी सिद्धि की जाय । यदि कहो कि तुण वाली अग्निके भेदको छोड़कर धूम से सब अग्निमें पायी जाने वाली साधारण अग्निकी ही सिद्धि की जाती है तो ठीक है । इस ही तरह अत्यन्तभेदको छोड़कर अवयव अवयवों आदिकमें भी भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्व हेतुसे भेदमात्रकी सिद्धि करो, सर्वथा भेदकी सिद्धि मत करो ।

भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्व हेतुके दृष्टान्तमें साव्य विकतता एवं साघन विकलता होनेसे अप्रमाणता—और, भी देखिये—इस अनुमानमें जो शकाकार द्वारा दृष्टान्त दिया गया है घट पट आदिकका कि जो भिन्न प्रमाणोंके द्वारा ग्राह्य होते हैं वे सर्वथा जुड़े जुड़े ही होते हैं—जैसे कि घट पट आदिक । तो इस दृष्टान्तमें भी सर्वथा

भेद नहीं पाया जा रहा इस लिए साध्य नहीं है, "अत्यन्त भिन्न है" यह साध्यपना यहाँ न रहा इस कारण दृष्टान्त भी गलत दिया जाने हेतु गलत हुआ। देखो—घट पट आदिकमें भी अत्यन्त भिन्नता नहीं है। कैसे कि सत्त्व घटमें भी है और पटमें भी है। तो सद्दश होनेसे घट पट आदिक विषयके समस्त पदार्थोंमें अभेद है। भेद श्री० अभेद अपेक्षासे देखे जाया करते हैं जितने साधयमें प्रयोजन हो उस प्रयोजनके अनुकूल भेद और अभेद सिद्ध किए जाते हैं। और, भी देखिये जो हेतु दिया है—भिन्न प्रमाण ग्राह्य-तय और उसके लिए जो दृष्टान्त दिया है घट पट आदिक, अर्थात् घट पट आदिक पदार्थ भिन्न प्रमाणके द्वारा ग्राह्य हैं इस कारण वे अत्यन्त भिन्न हैं। तो श्री दृष्टान्तको साध्य विकल तो बताया ही था। अब सुनो—दृष्टान्त साधन विकल भी है। किस तरह? तुम कह रहे हो कि घट पट आदिक भिन्न प्रमाणोंके द्वारा ग्राह्य हैं, लेकिन कोई मनुष्य जब भाँखें खोजता है तो भाँखें खोजनेसे बाव एक ही प्रत्यक्षमें घट पट आदिकों प्रतिभास सम्भव है। तो भाँखें खोजते ही जितने पदार्थ सामने हैं वे सारे पदार्थ प्रतिभासित हो जाते हैं। तब देखिये यहाँ एक ही प्रमाणके द्वारा हो वे भिन्न भिन्न अनेक पदार्थ प्रतिभासमें आ गए तब घट पट आदिकमें भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्व ही यह नियम न बनेगा। भिन्न प्रमाण ग्राह्य भी है, और कभी किसीसे एक प्रमाणके द्वारा भी ग्राह्य हो जाता है।

प्रतिविषय विज्ञानभेद माननेपर भेदकज्ञानके अभावका प्रसङ्ग—
 अकारण कहना है कि हम तो प्रत्येक विषयमें जो विज्ञान होता है उसे भिन्न-भिन्न समझते हैं, अर्थात् प्रत्येक विषयमें होने वाला ज्ञान भिन्न-भिन्न ही है। भले ही भाँखें खोजकर किसीने देखा और एक ही निरसनमें घट पट आदिक बहुतसे पदार्थ ज्ञानमें आ गए, लेकिन एक ज्ञानमें सब नहीं आये। जितने पदार्थ हैं उतने ही तुरन्त ज्ञान बन गए और उनमें ज्ञानोंके द्वारा उनके विषयोक्त ज्ञान किया गया। उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह अगर मानोगे तो सणिकवादियोंका भेदक ज्ञान भी कुछ न रहा। अथवा समीका भेदक ज्ञान भी तो कभी कभी होता है। भेदक भावने चित्र विचित्र। एत ज्ञानमें अनेक ज्ञेयाकार प्रतिभासित हो रहे हो ऐसा ज्ञान भेदक कहलाता है अथवा कह लीजिए चित्रज्ञान। चित्रज्ञानका फिर अभाव ही हो जायगा। ज्ञान तो भेदक बनता ही है। जब मग्री पदार्थ ज्ञानमें एक साथ भ्रसक गये या जिसके ज्ञानमें जितने पदार्थ एक साथ ज्ञात हो रहे हैं। देखो वह ज्ञान भेदक बन गया ना, लेकिन अब यह कहनेपर कि प्रत्येक विषयके लिए ज्ञान जुदे-जुदे हैं—यदि २० पदार्थोंका एक साथ ज्ञान हो रहा है तो वे २० ज्ञान हैं एक साथ। इस तरह माना ना ! तो यो माननेपर भेदक ज्ञान नही बन सकता अथवा किसी भी एक पदार्थको भी कुछ एक ज्ञानके द्वारा नहीं जान सकते, क्योंकि जैसे एक बड़ा घट जाना तो घटमें तो कितने ही भ्रस हैं। घटका मुँह, घटका पेट, घटकी पैर आदिक ये सब घटके अवयव ज्ञानमें आये ना, तो बड़ा अनेक विज्ञान पान लेना चाहिये। घटके जितने भ्रस हैं उतने ही ज्ञान मानोगे

तो घटज्ञान भी न हो पाया । जिन अशोकों ज्ञान किया उन अशोकों ज्ञान हुआ । प्रत्येक पदार्थमें ऊनरी हिस्सा, मध्यका हिस्सा, नीचेका हिस्सा, यो अनेक भाग होते हैं और उन भागोंका ज्ञान हो रहा है । एक वस्तुको जानकर उसके अनेक भागोंका ही तो ज्ञान हो रहा । तो अब वे विज्ञान उतने बन बैठेंगे, फिर तो अवयवी कुछ पदार्थ ही न ठहर सकेगा । क्या है अवयवी ? सारे अवयव ही रहे, घट पट भीट आदिक कोई पदार्थ सिद्ध नहीं हो सकते, क्योंकि जितने विषय हैं उतने तुम ज्ञान मानते । तो एक चीजमें तो अनेक भाग होते हैं और उनका ज्ञान किया जा रहा है तो उतने ही ज्ञान हो गए । सो उन जानने उतने अशोकों जाना । अशी एक एक तो जाने नहीं जा सकते फिर तो, उसके लिए तिलाञ्जलि दे दो । अब अवयवीका ज्ञान हो ही नहीं सकता । यदि कहो कि इसमें तो प्रतीतिका विरोध है । प्रतीतिमें यह बात समाई हुई है कि यह घट एक है तो जो अवयवीकी ही तो प्रतीति हुई । इस अवयवीकी प्रतीति होनेसे अब नहीं कह सकते कि अवयवीका ज्ञान ही न हो सकेगा । हो तो रहा है । उत्तरमें कहते हैं कि यह बात अवयव अवयवी आदिकके सर्वथा भेदमें भी तो प्रतीतिका विरोध है, फिर वहाँ क्यों सर्वथा भेद मानते ? अवयव अवयवी सर्वथा भिन्न नहीं है । इस तरह भिन्न प्रमाण ग्राह्यत्व हेतु देकर जो शकाकार गुण गुणीको परस्पर भिन्न, अत्यन्त भिन्न सिद्ध करना चाहता है, गुण गुणीको, क्रिया क्रियावानको, सामान्य विशेषको परस्पर अत्यन्त भिन्न सिद्ध करना चाहता है सो नहीं सिद्ध हो सकता ।

विरुद्धधर्मध्यास हेतु द्वारा ज्ञेयोंमें अत्यन्त भेद सिद्ध करनेका साङ्गा-कारका पुनः प्रयास अब शकाकार कहता है कि घट पट आदिक पदार्थोंमें विरुद्ध धर्म भी तो पाये जा रहे । घटमें धर्म, आकार, अर्थक्रिया आदिक और भाति है, पटमें अर्थक्रिया, धर्म, आकार और भाति है तो इसमें विरुद्ध धर्मोंका अध्यास समावेश है तो फिर कैसे नहीं ये भिन्न-भिन्न कहलायेंगे ? देखो ! पट पटत्व जाति सम्बन्धी पदार्थ हैं । जिनमें पटत्व जाति पाई जाय जो बड़ी विरुद्ध अर्थक्रियाको उत्पन्न करे । जैसे कि ठण्ठ मिटाना आदिक और जो बहुत महत्त्वका हो बड़ा हो वही तो पट है । और तत्त्वोंको देखो ! तो तत्त्व वे कहलाते हैं जिनमें तत्त्व जातिका सम्बन्ध है और जो अल्प परिणाम वाले हैं, तब पटमें और तत्त्वमें भेद कैसे न सिद्ध होगा ? तो इसी तरह गुण गुणीमें, सामान्य विशेषमें भी सामान्य विशेष धर्मोंका अध्यास है । सामान्य में है सामान्यत्व, विशेषमें है विशेषत्व । सामान्य प्रतिभासमें ज्ञानमुद्रा बनती है साधारणरूपसे, विशेषके प्रतिभासमें ज्ञानमुद्रा बनती है असाधारणरूपसे, तो फिर इसमें भेद कैसे न होगा ? और, फिर आप तादात्म्य बतला रहे हो कि सामान्य विशेष एक पदार्थमें तादात्म्यरूपसे रहते हैं तो तादात्म्यका अर्थ है एकत्व । तादात्म्यमें नाना चीजें तो नहीं हुआ करती और जब एकत्व उनमें है तब प्रतिभासभेद या विरुद्ध धर्मोंका अध्यास न होना चाहिए, अब माना है कि प्रतिभासभेद विभिन्न विषय होनेपर ही होते हैं । तब सामान्य विशेषमें अभेद सिद्ध नहीं किया जा सकता । ये दोनों अत्यन्त

भिन्न पदार्थ हैं। यदि जैन आदिक कोई कहें कि तत्त्वबोसे भिन्न कपडा कुछ नहीं है, तत्त्वबोका ही नाम कपडा है तब अब तत्त्वबोकी बात बताओ ? तत्त्वबोमे जो तत्त्वके हिस्से हैं उनसे तत्त्व कुछ भिन्न चीज है क्या ? वे भी क्यों भिन्न होंगे ? तो तत्त्वबोके अवयवसे भिन्न कोई तत्त्व भी न रहे और उनके जो अंश हैं उनमे भी तो और अंश होते ना ! तो वे अपने अंशसे क्यों भिन्न रहेंगे ? तो उन अंशोके अंशोसे भी अंश भिन्न न ठहरेंगे। इस तरह अंशोके अंशोका चिन्तन करते जाइये ! जब तक कि निरक्ष परमाणु न आ जाय। तो अब निरक्ष परमाणुबोसे भी अंशोका अंशेद रहेगा। इसके मायने यह हुआ कि फिर किसी भी कार्यकी उपलब्धि नहीं हो सकती, क्योंकि कार्य कहलाता है वह कि जहां हों कोई दो अणुबो जाले पदार्थ और बन जाये ३-४-६ अणुबो बाले। मगर यहाँ तो अवयव अवयवोंमें अंशेद माना आरहा है तो द्व्यणुक और चतुरणुकदि ये भग्न क्या रहे ? फिर तो किसी भी कार्यकी उपलब्धि नहीं हो सकती। इस कारण मानना ही पड़ेगा कि पटसे तत्त्व भिन्न है और तत्त्वबोसे रूपादिक भिन्न है, सामान्यसे विशेष भिन्न है। धर्म धर्मों, गुण गुणों, अवयव अवयवों, क्रिया क्रियावान, सामान्य विशेष ये सब परस्पर अत्यन्त भिन्न हैं।

अत्यन्त भेद सिद्ध करनेके लिये दिये गये विरुद्धधर्माध्यास हेतुकी सदोषताका वर्णन—अब उक्त शकाका समाधान करते हैं। पदार्थोंमें यदि भेद सिद्ध करनेके लिए शकाकारने विरुद्ध धर्माध्यास हेतु दिया है अर्थात् विरुद्ध धर्म पाये जाने से वे पदार्थ अत्यन्त भिन्न हैं। ऐसा जो विरुद्धधर्माध्यास हेतु है उसमे अनेकान्तिक दोष आता है। कैसे ? जैसे यह सिद्ध किया जाय कि इस पर्वतमे अग्नि है धूम होनेसे तो यहाँ धूम नामक जो हेतु है उसमें विरुद्ध धर्म पाये जाते हैं। कैसे विरुद्ध धर्म है कि वह धूम अपने साध्यका तो गमक है और साध्यान्तरका अगमक है। तो देखिये ! उस धूममे दो धर्म पाये गए, साध्य गमकत्व और साध्यन्तरागमकत्व अथवा असाध्यगमकत्व। अर्थात् अपने साध्यको तो जता देना और साध्यसे भिन्नको न जताना। तो धूममे गमकत्व और अगमकत्वरूप विरुद्धधर्म मौजूद होनेपर भी प्रुवाने क्या कोई भेद हो रहा है ? वह तो एक ही है। तो अब देख लो ! विरुद्धधर्म होनेपर भी पदार्थ मे भेद नहीं न रहा है। तो अनैकान्तिक दोष इस ही को तो कहते हैं कि जहाँ हेतु पाया जाय, कभी साध्य भी पाया जाय। जो हेतु सफल और विफल दोनोंमें रहे तो उसे अनैकान्तिक कहते हैं। तो विरुद्ध धर्मका अध्यास होनेसे कहीं भेद भी सिद्ध होता है ? धूममे गमकत्व और अगमकत्व ऐसे दो धर्म होनेपर भी देखो, धूममें भेद तो न रहा तो इसी तरह अवयव अवयवोंमें सामान्य विशेषमें विरुद्ध धर्म हो तो भी उनमे भेद नहीं किया जा सकता। सज्ञा सख्या प्रयोजन आदिकके भेदसे तो उनमें भेद बनता है पर अवयव कोई स्वतन्त्र पदार्थ हो और अवयवों अन्य कोई स्वतन्त्र पदार्थ हो और अवयवों अन्य कोई स्वतन्त्र पदार्थ हो इस तरह सिद्ध नहीं हो सकता। सामान्य कोई स्वतन्त्र पदार्थ हो और विशेष कोई स्वतन्त्र पदार्थ हो ऐसा अत्यन्त भेद नहीं

बन सकता। तो विरुद्ध धर्माध्यास होनेपर भी पदार्थ भिन्न ही हो यह नियम नहीं बनाया जा सकता। प्रत्येक पदार्थ परस्पर विरुद्धानेकधर्मान्तक पदार्थकी भिन्नताका नियामक नहीं है।

अवयव अवयवीमें सर्वथा भेद सिद्ध करनेके लिये शङ्काकार द्वारा कथित विरुद्धधर्माध्यास हेतुकी सदोषताका कथन—शङ्काकारका कहना था कि विरुद्ध धर्मक रहनेके कारण पदार्थोंमें भेद सिद्ध होता है। अवयव अवयवी, गुण गुणी क्रिया क्रियावान, सामान्य विशेष इन सबमें परस्पर विरुद्ध धर्म पाये जाते हैं, इसलिए इनमें अत्यन्त भेद है। इस शङ्काका उत्तर यह दिया गया था कि विरुद्ध धर्माध्यास नामक हेतु अनैकान्तिक दाष सहित है, क्योंकि एक ही धूम साधन अग्निको पिद्ध करता है इस कारण गमक है और अनग्निको सिद्ध नहीं करता इस कारण अगमक है। तो देखो ! धूममें भी दो धर्म तो आ ही गए—अग्निका गमक होना और अनग्निका गमक न होना। लेकिन धूममें भेद कहाँ है ? वह तो एक ही है। इसपर शङ्काकार कह रहा है कि इस धूममें भी सामग्रीभेद है। जो धूम पक्ष धर्मत्व आदिक कारणोंसे युक्त है अर्थात् जिस धूम साधनमें पक्ष धर्मत्व सपक्षसत्त्व आदिक कारण मौजूद हैं वे धूम तो हैं अग्ने साध्यको जताने वाले और जहाँ पक्षधर्मत्व आदिक न हो उससे विपरीत कारण हो, विपक्षसत्त्व आदि हो, ऐसे धूममें तू कि अन्य सामग्री आ गई ना, इसलिए अन्य साध्यका भी गमक नहीं होता। एक ही धूमको हम गमक और अगमक नहीं कह रहे किन्तु वह धूम ही दो तरहकी है—एक पक्षधर्मत्व आदिक सहित धूम और एक विपक्षसत्त्व आदिक सहित धूम। तो धूम ही दो हो गए। जो जो धूम पक्ष धर्मादिक सहित हो सो गमक है, अन्य धूम गमक नहीं है। यह भी उलट फेर करके अनेकान्त मन्तव्यका सहारा लेनेकी बात हुई क्योंकि धूम तो वही है, एक है। उस ही एक धूमको जब हमने परक्षा, अविनाभाव सम्बन्धका स्मरण किया, पक्ष धर्मत्व आदिक जाना, उस करके युक्त जो धूम है सो अग्निका तो गमक है और अनग्निका अगमक है। तब अनेकान्त मत ही तो हुआ। धूम कथंचित् गमक है कथंचित् अगमक। अविनाभाव सम्बन्ध स्मरण सहित यह धूम अग्निका गमक है, अन्यका अगमक है। शङ्काकार कहता है कि अपने साध्यके प्रति जो गमक है वह तो धूम है अन्य, और जो अनग्निका अगमक है ऐसा धूम है अन्य। तो उत्तर देते हैं कि इस तरह यदि धूम दो तरहका मान लिया तो जो गमक धूम है, साध्यको सिद्ध करनेवाला साधन है तो उसमें तो गमकपना ही रहा, अगमकता तो रही नहीं। सो वह गमक ही गमक रहा करे, कभी भी अगमक न बने। दूसरा धूम अगमक है सो अगमक रहे उस की बात अभी हम नहीं कह रहे। सो गमक जैसे अपने साध्यका गमक है ऐसे ही साध्यस्तरका भी गमक रहे, क्योंकि दो धूम मानकर अब एक धूममें तो गमकत्व ही माना है तब एक ही धूम साधनसे दुनियाभरके समस्त साध्योंकी सिद्धिका प्रसङ्ग हो जायगा फिर अन्य हेतुवोका कहना व्यर्थ हो जायगा।

पटावस्थाभावितन्तुओसे पटकी अनर्थान्तरताका प्रतिपादन — और भी सुनो—जो विरुद्ध धर्माव्यास हेतु देकर तत्तु और कपड़ेको अत्यन्त भिन्न सिद्ध कर रहे हो सो यह बतलाना कि इस हेतुमे तूम पटका जो तत्तुओसे भेद बता रहे हो तो किस प्रकारके तत्तुओका भेद बताते हो ? क्या जो कपड़ा अवस्थामे नहीं आये, विसरे जुदे अपनी गिद्धीमे हो पड़े हैं उन तत्तुओसे कपड़ेका भेद बता रहे हो या कपड़ेकी अवस्थामे रहने वाले तत्तुओसे कपड़ेका भेद बता रहे हो ? यदि कहा कि हम उन तत्तुओसे कपड़े को भिन्न बता रहे हैं जिन तत्तुओने कपड़ेकी अवस्था धारण नहीं की और पूर्व अवस्था मे आने ही मात्र तत्तुरूपमे ही पड़े हुए हैं ऐसे तत्तुओसे कपड़ेको हम न्यारा कह रहे हैं तो यह तो युक्त बात है, इसका कोन विरोध करता है ? जो तत्तु अपनी गुत्थीमे ही पड़ा हुआ है, आतान बितानमें नहीं आया है उस तत्तुसे तो कपड़ा न्यारा है ही, क्यों कि पूर्व अवस्था और उत्तर अवस्थामें भेद ही क्या है ? क्योंकि जो ही पदार्थकी पूर्व अवस्था है वह ही पदार्थकी उत्तर अवस्था है सो बात नहीं । वे इकले इकले जो तत्तु हैं वह तो पूर्व अवस्था है और आतान बितान होकर जो पटकामे आगए तत्तु हैं वह उनकी उत्तर अवस्था है । तो पूर्व अवस्थामे रहने वाले तत्तुओसे कपड़ेको भिन्न कहने पर तो बात यथार्थ है, क्योंकि पूर्व अवस्था जुदा है और उत्तर अवस्था जुदी है । पूर्व अवस्थाका ही त्याग करके तो उत्तर अवस्थाकी उर ति होती है ना । तो सही है तुम्हारा पक्ष । यदि कहोगे कि तन्तुओंका आतान बितान होकर जो कपड़ा बना, उस पटकी अवस्थामे रहने वाले तत्तुओसे कपड़ेको भिन्न कहते हैं तो — ह त्रेतु असिद्ध है, क्योंकि पट अवस्थामे रहने वाले तत्तुओसे पट भिन्न है ही नहीं । न वहाँ विरुद्ध धर्माव्यास हेतु है और न वहाँ भिन्न प्रमाण ग्राह्यपना है, और न विभिन्न कर्तृभि भी कोई धर्म वहाँ पृथक् नजर आ रहे । अर्थात् पट अवस्थामें रहने वाले तत्तुओमे पट भिन्न बीज नहीं है, और फिर तुम्हारा यह हेतु कि वहाँ विरुद्ध धर्माव्यास है इस कारणसे भेद है यह विल्कुल प्रत्यक्ष बाधित है । जो ताने बानेके रूपमे आये हुए तत्तु हैं उनको छोड़कर अन्य कोई कपड़ा प्रत्यक्षसे पाया नहीं जाता इस कारणसे तुम्हारे भेदका जो कथन है वह प्रत्यक्ष बाधित है ।

चार विकल्पात्मक हेतुओसे अवयव अवयवीमे भेद सिद्ध करनेका शकाकारका प्रयास—अब शकाकर कहता है कि बाह ! तत्तुओका करनेवाला दूसरा है और पटका करने वाला दूसरा है इस कारण भिन्न हैं ।

जैसे कि पटका करने वाला जुलाहा है और घटका करने वाला कुम्हार है तो जब करने वाले जुदे हैं तब तो ये जुदे—जुदे ही पदार्थ हो गये ना । देखो ना, तत्तुओ को सूतको तो बनाया करती हैं जुलाहोकी स्त्रिया । वे अपने घरमे चरखा रखकर सूत कात लेती हैं और कपड़ा बनाते हैं जुलाहा लोग तो देखो—कपड़ा और तत्तु इन दोनों के कर्ता भिन्न-भिन्न हो गए । जब कपड़ा और तत्तु इन दोनोंके कर्ता भिन्न भिन्न हो गए तो तत्तु और पट ये भी भिन्न-भिन्न हो गए । अथवा कपड़ेकी शक्ति भिन्न

प्रकारकी है, तंतुकी शक्ति भिन्न प्रकारकी है। तो जब भिन्न-भिन्न शक्तियाँ हैं तो इस से भी भेद सिद्ध होता है कि तंतु अलग चीज है, कपड़ा अलग चीज है। जैसे कि विष और भस्म। जब इनमें शक्तियाँ जुड़ी-जुड़ी हैं तो ये एक तो न हो जायेंगे? इसी तरह जब कपड़ा और तंतु इन दोनोंकी शक्तियाँ न्यारी-न्यारी हैं तो ये एक कैसे हो जायेंगे? प्रथवा तंतु तो पूर्वकालमें पैदा हुआ और कपड़ा बना बहुत समय बाद तो तंतु और कपड़ा एक कैसे हो जायेंगे? जैसे पिता और पुत्र। पिता तो उत्पन्न हुआ था पहिले और पुत्र उत्पन्न हुआ २५ वर्ष बाद तो ये पिता और पुत्र दोनों एक तो न हो जायेंगे? ऐसे ही तंतु बना पहिले कपड़ा बना बादमें प्रथवा तंतुका परिमाण तो है और किस्मका और कपड़ेका परिमाण है और किस्मका तो फिर ये दोनों एक कैसे हो जायेंगे? जैसे कि बेर और आबला, केला, और पपीता जब इनका परिमाण न्यारा न्यारा है तो ये एक तो नहीं हैं न्यारे हैं। इसी तरह तंतु भी पटसे न्यारे हैं। और, फिर इनमें सजा भेद भी पाया जाता। तंतु तंतु ही कहलाता, पट पट ही कहलाता। इनमें फिर कैसे भेद हो जायगा?

उक्त चार विकल्पोसे अवयव अवयवीमें अत्यन्त भेद सिद्ध करनेकी शक्तीका समाधान—उत्तर देने हैं कि यह तंतु है यह कपड़ा है। तंतु ही कपड़ा है। तंतुमें वह वचन लगाकर बोलते हैं, कपड़ेको एक वचनमें बोलते हैं। “ततवः पट.” इस प्रकार जा सजा भेद है वह पदार्थ भेदकी वजहसे नहीं, किन्तु अवस्था भेद की वजहसे है। कहीं अन्य-अन्य द्रव्य हैं इस कारणसे यहाँ सजा भेद नहीं होता है। इस जाती जाती अवस्था और किस्मकी है और आतान वितानमें आ चुके तंतुवोकी अवस्था और किस्मकी है इसमें तंतु और पट, पट अवस्थामें आये हुए तंतु और उनके समूह रूप यह कपड़ा ये दो सजायें हैं, किन्तु भिन्न-भिन्न वस्तु नहीं हैं। जब केवल तंतु ही तो उनसे ठंड ता नहीं मिटा सकते, किन्तु जब उन तंतुवोकी जुनाड़ा अपनी हातादिक त्रियाशोस कपड़ेके रूपमें जो देता है तो वह अवस्था ठंड मिटानेमें ममर्थ है। तो अवस्था भेद है इनमें, भिन्नभिन्न कर्ता होनेसे तंतु और पटमें अन्तर आनेकी बात भी युक्त नहीं है। कि जब वे तंतु आतान वितानमें आकर कपड़ेके रूपमें आ गए भिन्न वहाँ कर्ता भिन्नका सवाल क्या है? उस समय कोई भिन्नप्रता नहीं है वह तंतु ही पटत्व कहलाता है। और, जो यह कहे कि विभिन्न शक्तियाँ हैं उन तंतुवोमें और पटमें इसमें परस्पर भेद है तो भाई विभिन्न शक्तियाँ हैं यह बात केवल अवस्था भेदकी बताती है सर्वथा भेदकी भी भिन्न न कर मकेगी अवयव अवयवीमें अत्यन्त भेद सिद्ध न कर सकेगी। जब तंतु केवल तंतुकी ही द्वायनमें है उस समयकी उसमें शक्तियाँ जुड़ी हैं और जब काड़ा रूपमें तंतु आ गए तब उसमें शक्तियाँ जुड़ी प्रकाशकी हो गईं। तो इससे अवस्थाका भेद ही सिद्ध हुआ। यह सिद्ध नहीं हो सकता कि तंतु बिन्दुन अलग पीत है पीत काड़ा अत्यन्तभिन्न पदार्थ है। जब ये तंतु एक बिन्दु रूप हो गए तो काड़ा नाम जिनको भी हम कह रहे हैं उसके ये अवयव कहलाने लगे। अवयवियोंसे

अवयव, अत्यन्त भिन्न नहीं हुआ करते । जिनका स्वरूप सत्त्व भिन्न-भिन्न है उनमें तो अत्यन्त भेद है पर जो उस एक धर्म के ही धर्म है उनमें भेद नहीं हो सकता । तथा जो यह कहा कि पूर्व और उत्तर काल भावी होनेसे भी तत्त्व और पदार्थमें भेद है, तत्त्व तो उत्पन्न हुए ६ महीना, पहिले और कपडा बना ६ महीने, बाद ६ महीने पहिले, वे तत्त्व कपडा नहीं कहलाते थे, किन्तु अब उन तत्त्वोंका ही नाम एक ताना बाना आ जानेके कारण पट हो गया । पट कोई भिन्न वस्तु थोड़े ही है । जब वे भेदने थे तब उनका नाम तत्त्व था । जब वे तत्त्व विधिपूर्वक एक पिण्डमें आ गए तो उसका नाम कपडा हो गया । तो तत्त्वों, पूर्व सवस्या और कपडा है उत्तर अवस्था । कोई दो पदार्थ नहीं हैं अब विभिन्न परिमाण वाले जो बात कह रहे कि देखो-तत्त्वोंका परिमाण तो बिल्कुल पतला और छोटा है और कपडेका परिमाण है बहुत । तो कपडा कोई भिन्न वस्तु नहीं । जो तत्त्वोंका समूह पहिले अलग-अलग रूपमें था वह तत्त्व कहलाता था, अब तान बिछान होकर पिण्ड रूपमें बन गया है तो कपडा कहलाने लगा । वही एक तत्त्वों, निरखकर परिमाण देखा जा रहा था यही अनेक तत्त्वोंके समूहमें परिमाण देखा जा रहा है । कपडा तत्त्वोंसे कहीं अलग चीज नहीं है ।

"षष्ठी विभक्ति लगानेके कारण पदार्थोंमें परस्पर अत्यन्त भेद सिद्ध करनेकी शक्ती — अब शक्तीकार कहता है कि पटके भावका पटत्व कहते हैं । इस तरह देखो । षष्ठी विभक्ति लगाई गई है ना ? तो यदि कपडा कोई वास्तविक जुदा पदार्थ न हो तो उसमें षष्ठी विभक्ति कैसे लग जयगी ? जैसे कहते हैं कि यह बाबूजी की कमीज है । तो बाबूजी अलग पदार्थ है, कमीज अलग पदार्थ है । तब तो षष्ठी विभक्ति लगाई गयी । यो ही 'पटस्य भाव पटत्वम्' इसमें, जो षष्ठी विभक्ति लगाई गई है सो भेदको सिद्ध कर रही है । साध्य ही पटत्वमें जो त्व, प्रत्यय लगा है सो यदि भेद न होता तो प्रत्यय भी न लगाया जा सकता । सामान्य और विशेषमें अनेक भाननेपर जैसे तत्त्व तो सामान्य होता है, पट विशेष हुआ । या पटत्व सामान्य हुआ ? पट विशेष हुआ तो उनमें षष्ठी विभक्ति न लग सकेगी । यदि पट और पटत्व जुदे पदार्थ न माने जायें, तत्त्व और पटमें अत्यन्त भेद न माना जाय । लोकमें जितने षष्ठी विभक्ति वाले पद हैं वे उनके वाच्य सम्बन्धित पदार्थोंसे भिन्न ही होते हैं । जैसे सेठकी दुकान, गोपालका कम्बल आदि । यो ही पटका पटत्व आदि कहना भी भेद सिद्ध करता है । यो ही अवयवोंके अवयव आदि भी कहे जाते हैं सो अवयवोंसे भिन्न होगये ।

भिन्न पदार्थोंमें भी षष्ठी विभक्ति लगानेका अनियम धर उक्त शक्ती का समाधान करते हैं । शक्तीकारने जो यह कहा था कि षष्ठी विभक्ति जग लगती है वहा भेद सिद्ध होता है । जैसे मनुष्यका घर, आदिक सभी जगह षष्ठी विभक्ति भिन्न पदार्थोंमें लगती है । अनेकमें षष्ठी विभक्ति प्राप्त नहीं होती, सो यह बात अयुक्त है । ऐसा नियम नहीं बनाया जा सकता कि षष्ठी विभक्ति भिन्नमें ही लगती है । भिन्नमें

भी लगती है और अभिन्नमे भी लगती है । जैसे यह कहा कि छहो द्रव्योका अस्तित्व, वैशेषिकोके प्रति कहा जा रहा है । वैशेषिक ६ द्रव्य मानते हैं—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय । और ६ जातिके पदार्थ भी माने गए हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल । पर यहां शंकाकारके लिए कहा जा रहा है—तो उसके माने हुए द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय नामके ६ पदार्थोका अस्तित्व अथवा ६ पदार्थोका समूह अब कहा जाता है तो देखो ! यहां विभक्ति तो लग गई पष्ठी, पदार्थोका अस्तित्व, मगर उन ६ पदार्थोका अस्तित्व उन ६ पदार्थोसे अभिन्न है तो अनेकमे भी पष्ठी लगती है । ६ पदार्थोका समूह, तो समूह क्या कहलाया ? ६ ही पदार्थ, तो अनेकमे भी पष्ठी लग गई । ६ पदार्थोसे जुदा अस्तित्व तो कुछ नहीं है । जैसे पंडित जीकी धोती । तो धोती पंडितजीसे अलग है । यो ६ पदार्थोका अस्तित्व, यह अस्तित्व ६ पदार्थोसे जुदा कुछ नहीं है व नहीं माना है । तो यह कहना कि पष्ठी विभक्ति भिन्नमे ही लगती है सो अयुक्त बात है । अनेकमे भी पष्ठी विभक्तिपर प्रयोग होता है ।

ज्ञापकप्रमाणविषयत्वरूप सत्त्वकी अर्थान्तरता माननेपर अनिष्टप्रसंग भव शंकाकार कहता है कि सत्त्वका अर्थ क्या है ? सत् अर्थात् ज्ञापक प्रमाणो का विषय । उसका नाम सत् है । सत्का अर्थ है प्रमाणका विषयभूत पदार्थ । और, उसके भावका नाम है सत्त्व । जिससे अर्थ क्या निकला कि भक्ताका उपलम्भ करने वाले प्रमाणकी विषयताका नाम है सत्त्व । अर्थात् सत्ताका निर्णय करने वाले ज्ञानके विषयत्वको कहते हैं सत्त्व । तो यत्र जुदा धर्म हो गया ना ? और उस अस्तित्वको फिर कहते हैं कि ६ पदार्थोका अस्तित्व । तब तो हमारा हेतु ठीक रहा ना कि जहां जहां पष्ठी विभक्ति लगती है वहां वही भेद रही करता है । उत्तर देते हैं कि यह बात विल्कुल अयुक्त है । यदि ६ पदार्थोका अस्तित्व उन ६ पदार्थोसे व्यतिरेक कोई धर्मान्तर हुआ तब ६ की संख्या मिट जायगी । देखो ! अब यह ७ वा भी निकल आया । ६ पदार्थोका अस्तित्व, इसमे जो अस्तित्व है वह ७ वा पदार्थ है, क्योंकि तुमने ही इस समय ६ पदार्थोसे भिन्न मान लिया अस्तित्वको इससे अस्तित्व भिन्न, नहीं माना जा सकता । तो अनेकमे भी पष्ठी विभक्तिका प्रयोग बन गया ना !

केवल धर्मरूप व धर्मरूप भावविभाग करनेमें अनेक अनिष्टापत्तियां भव शंकाकार कहता है कि बान यहाँ ऐसी समझना चाहिए कि धर्मरूप ही जो भाव हैं वे तो हैं ये छ पदार्थ, परन्तु धर्मरूप जो भाव हैं वे छ पदार्थोसे भिन्न हैं । वे कितने ही रह जावें । और, इसी प्रकार ग्रन्थोमे भी कहा है कि धर्मोविना धर्मिणामेव निर्देश कृतः अर्थात् इस प्रकार धर्मोके विना धर्मियोका ही निर्देश किया गया है । तब बात क्या रही कि जो केवल धर्मरूप भाव है वह तो है ६ पदार्थ और जो धर्मरूप व धर्मरूप दोनो प्रकारके हैं वे उनसे अलग हैं, सो वे कितने ही रहे भावो ! यो अस्तित्व

भी यदि एक अन्य धर्म बने तो उससे ६ पदार्थोंकी सख्याका विघात नहीं होता । उत्तरमे कहते हैं कि खैर, जैसा तुम कहते हो ऐसा भी मान लिया जाय कि पदार्थ जो धर्मरूप ही हैं वे तो हैं यहा ६ पदार्थ, परन्तु धर्मरूप उन ६ से अलग है । मानलो थोड़ी देरको, और ऐसा माननेका प्रयोजन यहाँ यह है कि अस्तित्व भी एक धर्म है जो ६ पदार्थोंके साथ जोड़ा गया है । षष्ठी विभक्तिके द्वारा कि ६ पदार्थोंका अस्तित्व । तो अब यहाँ यह बतलानाओ कि उस अस्तित्वका ६ पदार्थोंके साथ कौनसा सम्बन्ध है ? ६ पदार्थ जुड़े हैं और अस्तित्व धर्म जुड़े हैं । अब अस्तित्व धर्मका ६ पदार्थोंके साथ सम्बन्ध जुड़ा है तो वह किस प्रकारका सम्बन्ध है ? जो पदार्थोंके साथ अस्तित्व बना है । क्या संयोग सम्बन्ध है या समवाय सम्बन्ध है ? संयोग सम्बन्ध तो यो नहीं कह सकते कि संयोग तो गुरुरूप है, वह तो द्रव्यके आश्रय रहेगा । द्रव्याश्रय गुरु हुमा करता है । तो संयोग हुआ गुरु । यह रहेगा द्रव्यके आश्रय । मगर यहाँ तो अस्तित्व को, बता दिया है धर्म और ६ पदार्थ जो कहे उनमे भी द्रव्य नामक पदार्थ है एक, तब फिर उन ६ पदार्थोंके साथ अस्तित्वका सम्बन्ध कैसे जुट सकता है ? द्रव्य और द्रव्यके सम्बन्धको संयोग सम्बन्ध माना गया है । मगर अस्तित्व तो द्रव्य नहीं है, वह तो है धर्म । उसका कैसे सम्बन्ध जुट सकता है ? तो वट पदार्थोंके साथ धर्मका संयोग सम्बन्ध नहीं बना । यदि कहो कि समवाय सम्बन्ध हो जायगा ६ पदार्थोंके साथ अस्तित्वका समवाय सम्बन्ध है तो यह भी बात नहीं बनती । क्योंकि समवाय सम्बन्ध तो एकत्र रूपसे माना गया है । जिसके साथ समवाय सम्बन्ध होता है वे दोनों सादारण्य हुमा करते हैं । जैसे आत्माके ज्ञानका समवाय सम्बन्ध है तो आत्मासे ज्ञान जुड़ा थोड़े ही है । एक है । और, फिर दूसरी बात यह है कि ६ पदार्थोंके साथ अस्तित्वका सम्बन्ध किया तो उस समवायका भी उन दोनोंके साथ कौनसा सम्बन्ध कहोगे ? कहोगे कि अन्य समवाय है तो उसका भी इन सबके साथ कौनसा सम्बन्ध कहोगे ? यो अन्य अन्य समवाय कहते जावोगे तो समवाय अनेक हो जायेंगे और अनवस्था दोष हो जायगा यदि कहो कि सम्बन्धके बिना ही धर्म और धर्मों भाव बन जाता है, ६ पदार्थोंकी अस्तित्व, वहाँ ६ पदार्थ तो हैं धर्मों और अस्तित्व है धर्म तो धर्मों धर्म सम्बन्ध यो ही बन जायगा अपने आप सम्बन्धके बिना ही, तो ऐसा माननेपर अति विडम्बना हो जायगी । वह किस तरह ! क भाकाशके फूलका और अस्तित्वका भी धर्म धर्मों साथ बन बैठे न कि सम्बन्धके बिना अब धर्म धर्मों भाव होने लगा है । तो अन्त पदार्थोंमें भी अस्तित्व का धर्म धर्मों सम्बन्ध बन जाना चाहिए ।

अस्तित्वका अस्तित्व माननेपर अनवस्था और धर्मों पदार्थोंकी ६ सख्याका विघात — अब और दूसरी बात सुनो अस्तित्वमे भी क्या ६ पदार्थ अस्तित्व पड़ा हुमा है ? जैसे ६ पदार्थोंका अस्तित्व कह कर अस्तित्वको न्यारा स्वीकार करते हो और फिर उनका पदार्थोंमे सम्बन्ध बनाते हो तो यह भी बनलाओ कि क्या अस्तित्वका भी अस्तित्व हुमा करता है तो तो है नहीं ता जब अस्तित्वमे अन्य अस्तित्वका

अभाव हो गया और विभक्ति देने लगोगे कि अस्तित्वका अस्तित्व और दूसरा अस्तित्व कुछ भिन्न है नहीं तो वहाँ विभक्ति कैसे बन बैठेगी ? भेद निमित्तक विभक्ति तो अब यहाँ न बनी । यदि कहो कि हम वहाँ भी और नया अस्तित्व मान लेंगे, अस्तित्वका भी अस्तित्व है तो फिर दूसरे अस्तित्वका भी अस्तित्व मानो, उस तीसरे अस्तित्वको भी अस्तित्व मानो । यो अस्तित्व माननेमें अनवस्था हो जायगा । मानते चले जावो, कहीं विश्राम ही न ढ़ी सकेगा । इसके अतिरिक्त एक दोष यह बड़ा विकट आती है कि जब कहा अस्तित्व अस्तित्व तो जिसमें लगी षष्ठी विभक्ति वह तो हो गया धर्मी और जिसमें प्रथमा विभक्ति है वह हो गया धर्म । और, जब उस दूसरे अस्तित्वमें भी कहोगे कि अस्तित्व तो दूसरा अस्तित्व तो हो गया धर्मी और तीसरा अस्तित्व हो गया धर्म । और, जब तीसरे अस्तित्वके लिए ही कहोगे कि अस्तित्वका अस्तित्व तो तीसरा अस्तित्व हो गया धर्मी और चौथा अस्तित्व हो गया धर्म, तो यो उत्तरोत्तर धर्मके समावेश होनेसे उन अनेक अस्तित्व आदिकमें भी धर्मरूपता बन गई । तो यह कहना कि धर्मी ६ ही होते हैं इस सख्याका विघात हो गया । शकाकार कहता है कि हम तो यह मानते हैं कि जो भाव धर्मरूप ही है—वे हैं ६ और जो ऐसे भाव है कि धर्मरूप भी हैं, धर्मी रूप भी हैं, उनको हम इन ६ सख्या वाले धर्ममें सामिल नहीं करते हैं । तो उत्तर देते हैं कि फिर यह भी सारहीन बात हुई । ऐसा कहनेपर कि जो धर्मरूप ही हैं—वे हैं ६ तो यह बतलावो कि गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय ये क्या धर्मरूप ही हैं ? ये तो केवल धर्म रूप हैं । तब फिर ६ पदार्थ कुछ न रहे, फिर तो एक ही पदार्थ मानो—द्रव्य ही द्रव्य; और गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय इनको एक रूप ही मानो । यो ही ६ सख्याका विघात होता है तो यह कहना कि जिसमें षष्ठी विभक्ति लगती है वे पदार्थ जुदे-जुदे होते हैं जैसे सेठकी दुकान, तो की लग गयी ना । तो सेठ न्यारी चीज हो गयी और दुकान न्यारी चीज हो गयी । तो का के की प्रत्यय लगा हुआ होता है, इनमें परस्पर भेद होता है, यह कहना युक्त नहीं है क्योंकि जिनमें भेद नहीं है उनमें भी का के की षष्ठी विभक्ति लगती है । जैसे कहा कि आकाशका भाव आकाशत्व, मनुष्यका भाव मनुष्यत्व । अब यह बतलावो कि आकाशका भाव आकाशत्व, इस प्रयोगमें आकाश और आकाशपना ये क्या भिन्न-भिन्न चीजें हैं ? एक, मगर इनमें विभक्ति लग गयी और तद्धित प्रत्यय भी लग गया त्व, क्त्व, आकाशत्व । तो यह कहना भी अयुक्त है कि भिन्न पदार्थोंमें तद्धितका प्रत्यय लगा करता है, इस कारण षष्ठी विभक्ति और तद्धित प्रत्ययकी उत्पत्ति, ये भेद-पक्षिकों ही उत्पन्न करे सो बात नहीं है ।

शकाकार द्वारा उपस्थित किये गये तादात्म्य शब्दके अर्थके तीन विकल्पोंका विवरण —अब शकाकार कहता है कि तादात्म्य शब्दका अर्थ क्या है ? जो यह कह रहे हो कि सूत्रोक्त जो समुदाय है ताना, बाना बुनकर, उसका नाम पट है याने पट तन्तुमय है । अब वह पट है तन्तुमय तो मयका क्या अर्थ है ? क्या तादा-

त्म्यको यह अर्थ है कि कपडा ही है आत्मा जिन तनुवोका उन तनुवोके भावका नाम है तादात्म्य, तथा तादात्म्यका यह विग्रह करना चाहिये ? अथवा वे तनु ही हैं आत्मा जिसका ऐसा पटका भाव तादात्म्य कहलाता, यह विग्रह करना चाहिये अथवा तनु और पट है आत्मा जिसके उसके भावका नाम है तादात्म्य ? इन तीन अर्थोंमें तादात्म्य शब्दका कौनसा अर्थ मानते हो ? कहते ना, कि कपडा सूतमे है । सूतसे निराला कपडा क्या बीज है ? इन तीन विकल्पोमेंसे यदि प्रथम विकल्प कहोगे कि तादात्म्य का अर्थ यह है कि पट ही है स्वरूप जिसका ऐसे तनुवोके भावोका नाम है तादात्म्य, तो इसमें यह भापत्ति आयगी कि जब तनु और कपडा एकमेक हो गए तो तनु अर्थात् सूत तो है अनेक और अनेको सूतोमय है कपडा तो कपडा भी अनेक हो जाना चाहिए, अथवा कपडा है एक और तन्मय है तादात्म्य तनुका तो तनु भी सारे एक बन जाने चाहिए । यदि ऐसा नहीं होता अर्थात् कपडा तो रहे एक और सूत रहे अनेक तब उन उनका तादात्म्य नहीं माना जा समना है । यदि दूसरा विकल्प लेते हो कि तादात्म्य का यह अर्थ है कि वह तनु है स्वरूप जिनका ऐसा पटके भावका नाम है तादात्म्य तो उसमें भी यह दोष है । या तो पट अनेक होना चाहिए या सूत एक रह जाना चाहिए, उन तीन विकल्पोमेंसे तीसरा विकल्प तो बिल्कुल अयुक्त है । यह कहना कि कपडा और तनु ही जिसका स्वरूप है तो कपडा और सूत इनके अतिरिक्त तीसरी बीज और है ही क्या ? उनसे अतिरिक्त कोई तीसरा पदार्थ नहीं है । सूत और कपडेको छोड़कर और कोई वस्तु नहीं है, जिसका तनुपटःस्वभावत्व कहा जाय । अर्थात् तृतीय वस्तुमें पटका व सूतका स्वभाव है और तन्तु कपडसे विभक्त है । इन तीन विकल्पोमें तादात्म्य शब्दका ठीक अर्थ नहीं बनता । इस प्रकार शकाकार तादात्म्यके अर्थको बिगाड़ करके यह सिद्ध कर रहा है कि अवयव अवयवोंमें अत्यन्त भेद है । अब इसका समाधान करते हैं ।

तादात्म्य शब्दके व्युत्पत्त्यर्थका विवरण—प्रमाणका विषय सामान्य विशेषात्मक पदार्थ है । इसका अर्थ है—पदार्थ सामान्य विशेषमें तादात्म्य रखता हुआ है । तो इस तादात्म्य शब्दके अर्थका शकाकारने तीन विकल्प उठाकर खण्डन करना चाहा था किन्तु उन विकल्पोमें तादात्म्य खण्डित नहीं होता । पूछा था कि तादात्म्यका यहापर किस तरहसे विग्रह करना चाहिए ? तो सुनो ! तादात्म्य शब्दका विग्रह इस तरहसे देखना चाहिए—तादात्म्य शब्दमें हैं दो शब्द—तत् और आत्मा । तत् मायने वस्तु और आत्मा मायने स्वरूप । उस वस्तुकी द्रव्य और पर्याय ये दो आत्मा हैं । और इन दोनों आत्मावोका जो भाव है उसका नाम है तादात्म्य । अर्थात् भेदाभेदात्मकपना । वस्तुमें जो भेद है वह तो है पर्याय रूपपना और जो अभेद है वह है द्रव्य पर्यायरूपपना । वस्तु भेदाभेदात्मक है । इसका अर्थ है द्रव्य पर्यायस्वभाव है, सो निरख लीजिए । पदार्थ न केवल द्रव्यमात्र निकलेगा और न पर्यायमात्र निकलेगा । द्रव्य पर्यायात्मक समुदायका ही नाम वस्तु है । अब अक्षय अक्षयसे अगर पूछा जाय कि द्रव्य

वस्तु है या नहीं, या पर्याय वस्तु है या नहीं ? तो अलग अलग पूछनेपर यह उत्तर आगया कि द्रव्य न वस्तु है न अवस्तु है । इसी प्रकार पर्याय न वस्तु है न अवस्तु है, किन्तु वस्तुका एक देश है । पदार्थमें रहने वाला धर्म जो सामान्य है, द्रव्यरूप है वही पूर्ण वस्तु तो नहीं और विशेषमें रहने वाला जो विशेष धर्म है पर्यायरूप है वह भी तो वस्तु नहीं वस्तुका पूर्णरूप नहीं, किन्तु ये सब वस्तुके एक देश है । जैसे कि कोई समुद्रकी एक बूँदके बारेमें पूछे कि बतलावो वह बूँद समुद्र है या नहीं ? तो उत्तर यह होगा कि यह समुद्रका एकदेश अंश है । यह समुद्रका एक घडा प्रमाण जल भी न समुद्र है न अमसुद्र है । अगर यह कह दें कि यह समुद्र है तब फिर समुद्रमें डूबें नहावें, जहाज चलायें, तो घडा प्रमाण जलमें जहाज चलाकर देखिये—कैम चलता है । यदि कहो कि यह समुद्र नहीं है तो ननने उतने प्रमाण धारे जल हैं, वे समुद्र न रहे तो सारा पानी मिलकर भी समुद्र न कहलायेगा । तो समुद्रका जैसे थोडा जल न समुद्र है न असमुद्र है किन्तु समुद्रका एक देश है इसी प्रकारसे सामान्य न वस्तु है न अवस्तु है, किन्तु वस्तुका एकदेश है, इसी प्रकार विशेष पर्याय, यह भी न वस्तु है, न अवस्तु है, किन्तु वस्तुका एक देश है ।

तादात्म्य शब्दके अर्थका विकल्पोसे अखण्डन—सामान्य विशेष होते हैं दो दो प्रकारके । तिर्यक सामान्य और तिर्यक विशेष ऊर्ध्वता सामान्य और ऊर्ध्वता विशेष जो एक साथ अनेक पदार्थोंमें सदृश धर्म हो वह तो है तिर्यक् सामान्य और तिर्यक् विशेष जो एक साथ अवस्थित पदार्थोंमें विसदृश धर्म हो । ऊर्ध्वता सामान्य एक ही पदार्थमें भिन्नकालवर्ती जो सदृशधर्म है वह है ऊर्ध्वता सामान्य । ऊर्ध्वता विशेष एक ही पदार्थमें काल भेदसे जो अवस्थाएँ हैं हैं उनमें जो विसदृश धर्म हैं, अवस्थायें हैं वे ऊर्ध्वता विशेष हैं । ये धारो ही वस्तुमें गुम्फिन हैं और उन्हीकी तादात्म्य माना गया है । तादात्म्यके सम्बन्धमें शकाकारने एक विग्रह करके दोष दिया था कि तादात्म्यकी क्या यह अर्थ है पटके उदाहरणमें घटाकर कहा था कि वह पट है आत्मा जिन तत्त्वोंका उनका नाम है तादात्म्य और उसका भावका नाम है तादात्म्य । इस विग्रहमें जो दोष दिया था कि फिर तो वे सारे तत्त्व एक हो जाने चाहिएँ, क्योंकि पटके साथ तत्त्वोंका तादात्म्य हो गया—और पट है एक । तो यह दोष भी नहीं है । अवस्था विशेषको अपेक्षा देखो तो उन सब तत्त्वोंका एकत्व इष्ट ही है । उन सब तत्त्वोंकी अवस्था है पट रूप । अब उस पट रूपकी ओरसे देखो—जो समस्त तत्त्व एक हैं, एकत्व में प्राये हैं, वे तो इष्ट ही हैं । शकाकारने दूसरा विग्रह करके दाप दिया था—क्या यह विग्रह है कि तत्त्व, आत्मनस्य वे समस्त तत्त्व जिसके आत्मा हैं, किसके पटके, वे तो हुए तादात्म्य और उसके नायका नाम हुआ तादात्म्य । इस विग्रहमें पूर्ण कि तत्त्व अनेक हैं तो पटमें भी अनेक बन बैठेंगे, यह दोष दिया था शकाकारने, लेकिन यह दोष नहीं दिया जा सकता । जरा विचार करें कि तत्त्व अनेक हैं इसलिए पटकी भी अनेक बनना पड़ेगा, इसमें पटकी अनेक बनना होगा इस अनेकपनेका अर्थ है क्या ?

क्या इस अनेकपनेका अर्थ यह है कि अनेक अवयव रूप बनना ? यदि यह अर्थ मानते हो कि पटको अनेक अवयवरूप बनना पड़ेगा तो यह तो इष्ट ही है, क्योंकि आतान वितान रूपमें भाये हुए जो अनेक तत्त्व हैं वे ही तो कपड़ेके अवयव हैं और कपड़ा उन समस्त अवयवोंमें तादात्म्य रूप है, अवयवात्मक है, उन समस्त तत्त्वोंका ही तो पिण्ड पट है, इस कारण अनेकपनेका यदि यह अर्थ किया जाता है कि अनेक अवयवात्मक होना तो यह युक्त बात है। यदि उन पटकी अनेकताका अर्थ यह किया जाय कि प्रत्येक तत्त्व पट कहलायेंगे तो यह बात प्रत्यक्ष विरुद्ध है। प्रत्येक तत्त्वमें परिणाम कहाँ है। समुचित होकर उन तत्त्वोंमें आतान वितान रूप जो परिणाम है वही तो तत्त्वों में देखा जा रहा है और आतान वितान रूप परिणाममें भाये हुए जो तत्त्व हैं वे ही पट की आत्मा है तो इसमें कौन सा विरोध है इससे तादात्म्यका अर्थ ठीक बैठ जाता है। पदार्थ सामान्य विशेष तक है यह अर्थ बिल्कुल युक्त हो गया, इस कारण न केवल सामान्य मानो, न केवल विशेष मानो। है ही नहीं ऐसा स्वरूप। तो प्रमाणका विषय सामान्य विशेषात्मक पदार्थ है।

भेदाभेदात्मक वस्तुमें संशयादि दोषोंकी असिद्धि तथा सशयदोषकी असिद्धिका प्रतिपादन—अब शकाकार कहता है कि तत्त्व और पटमें इसी प्रकार अन्य दृष्टान्तोंमें कथञ्चित् भेदाभेदात्मकपना जो माना है वह जान अयुक्त है, क्योंकि भेदाभेदात्मक माननेमें सशयादिक अनेक दोष उपस्थित होते हैं। वे कितने दोष आ जाते हैं ? कथञ्चित् भेदाभेदात्मककी मान्यता करनेमें ? सशय, विरोध वैषाधिकरण उभय, सकर, व्यतिकर, अनवस्था, अभाव। ये सारे दोष उपस्थित होते हैं। जैसे कि वस्तुको माना कथञ्चित् भेदरूप कथञ्चित् अभेदरूप, तो यहाँ यह सशय हो जाता है कि मला किस रूपसे तो इसमें भेद है तत्त्व और पटमें और किस तरहसे अभेद है ? कथञ्चित् भेदाभेद शब्द सुनकर यह सशय हो जाता है, क्योंकि भेदाभेदात्मकपना माननेपर किसी असाधारण आकारका निश्चय नहीं कर सकते तो फिर बात है क्या, भेद है या अभेद ? ऊहापोहमें उपयोग अमानेका नाम तो सशय है। समाधानमें कहते हैं कि वस्तुको भेदाभेदात्मक माननेपर सशयादिक कोई दोष नहीं लग सकता, त्रिनपर क्रमसे विचार करके निर्णय कर लीजिये। देखो ! भेद और अभेदकी अप्रतीतिमें सशय हो सकता है, पर भेद और अभेद जहाँ जाने जा रहे हैं वहाँ सशयका काम क्या ? देखो ! कुछ अंधेरे-उज्जेलमें घूमने जो जैसे तो थोड़ी दूर छटा हुआ ठूठ दीखा। अब उसमें जो सशय बन गया कि यह ठूठ है या पुरुष है ? तो यह सशय तो तभी बना जब ठूठ और पुरुषमें प्रतीति नहीं हो रही। न ठूठ समझा जा रहा, न पुरुष तो दोनोंमें अप्रतीति होनेरूप ही सशय हो रहा है, तो यो ही न भेद समझा जा रहा हो, न अभेद समझा जा रहा हो, दोनोंकी अप्रतीति बने तब तो सशय कहलायेगा, मगर वस्तुमें जब भेदकी प्रतीति हो रही है और अभेदकी भी प्रतीति हो रही है तो फिर सशयका कहाँ स्थान रहा ? जैसे कि ठूठ भी जाननेमें आ रहा हो और पुरुष भी

जाननेमें आ रहा हो तो उसके सशय फिर रहा कहाँ ? चलित्र प्रतीतिका ही तो नाम सशय है । पुरुष है या दूठ ? ऐसी प्रतीति हो तो सशय है । इसी तरह वस्तुमें यदि ऐसी चलित्र प्रतीति बने कि भेद है या अभेद ? कुछ समझमें नहीं आ रहा तब तो सशयका रूप बना, पर जहाँ वस्तुमें दोनों बातें समझमें आ रही —लो यह है भेद, लो यह है अभेद, तब वहाँ सशयका क्या काम ? देखो ! जब पदार्थको हम द्रव्यदृष्टिसे देखते हैं तो अभेद नजर आता है । तो द्रव्यदृष्टिकी अपेक्षा अभेद है । जब पर्यायदृष्टिसे निरखते हैं तो वहाँ भेद समझमें आता है, तो पर्यायदृष्टिसे भेद है । जैसे कोई किसी पुरुषके बारेमें कहे कि यह पिता भी है और पुत्र भी है तो दोनों बातें जब समझमें आ रही हैं कि अमुकका पिता है अमुकका पुत्र है । ये दोनों बातें यही हैं, तो दोनों की जब प्रतीति बन रही है तो सशय तो नहीं कहा जा सकता । हाँ यदि अप्रतीति हो जाय —यह पिता है या पुत्र ? तो सशय कहलाया । तो यो ही जब वस्तुमें भेद और अभेद दोनोंकी बराबर प्रतीति हो रही है तो सशयका क्या अवकाश ?

भेदाभेदात्मक वस्तुमें, भेद और अभेदमें विरोधदोषकी असिद्धि — अब शक्यकार कहना है कि वस्तुकी भेदाभेदात्मक पानमें विरोध आ रहा है, क्योंकि जहाँ अभेद है वहाँ भेदका विरोध है जहाँ भेद है वहाँ अभेदका विरोध है । अभेद है तो भेद कैसा ? भेद है तो अभेद कैसा ? जैसे शीत और उष्ण स्पर्श ! यदि कहीं शीतस्पर्श है तो उष्ण तो नहीं होता । जहाँ उष्ण स्पर्श है वहाँ शीत स्पर्श तो नहीं होता । इसी प्रकार वस्तुमें यदि भेद है तो अभेद नहीं हो सकता, यदि अभेद है तो भेद नहीं हो सकता, इस कारण वस्तु भेदाभेदात्मक नहीं है । और जब भेदाभेदात्मक नहीं है वस्तु तो वह सामान्यविशेषात्मक भी नहीं है । अब इसके समाधानमें कहते हैं कि वस्तुमें भेद और अभेद इन दोनोंका विरोध नहीं है, क्योंकि द्रव्य और पर्यायकी अपेक्षासे भेद और अभेद विवक्षित है । जैसे कि विवक्षाके अनुसार सत्त्व और असत्त्व दोनोंका एक वस्तुमें विरोध नहीं है । वस्तु अपने स्वरूपसे है परके स्वरूपसे नहीं है । तो देखो ! वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्व दोनों ही हो गए ना ! जब हम वस्तुके स्वरूपकी अपेक्षा करते हैं तब उसमें सत्त्व प्रतीत होता है । जब हम परवस्तुकी अपेक्षा करते हैं तो उस अपेक्षासे वस्तुमें नास्तित्व हो गया । तो जैसे विवक्षित सत्त्व और असत्त्वका एक पदार्थमें विरोध नहीं है इसी प्रकार विवक्षित भेद और अभेदका एक पदार्थमें विरोध नहीं है और भेदाभेदात्मक रूपसे पदार्थकी प्रतीति भी हो रही है । जो बात प्रतीतिमें आ रही है उसका विरोध कैसे कहा जायगा ? क्योंकि विरोध तो अनुपलम्भ साध्य है, अर्थात् न पाया जाय तो समझ लेना चाहिये कि विरोध है, पर भेद भी पाया जा रहा है वस्तुमें, अभेद भी पाया जा रहा है । त्रिकाल अन्वयरूपसे रहने वाला सामान्य सत्त्व भी पाया जा रहा है और प्रतिक्षण भिन्न भिन्न रूपसे रहने वाले विशेष सत्त्व पाये जा रहे हैं तो विरोध कैसे ? जैसे कि वस्तुका सर्वथा सद्भाव होना स्वरूप नहीं है । क्या घटका सर्व अपेक्षाओंसे सत्त्व है ? यदि घड़ा घट आदिककी

अपेक्षासे भी सत् है, सब घटका सत्त्व कतम ! यो ही वस्तुका सर्वथा अभाव होना भी स्वरूप नहीं है । यदि वस्तुका सब प्रकारसे सञ्जाव होना स्वरूप बन जाय तो अपने स्वरूपसे जैसे मत् है उसी प्रकार पररूपसे भी वह सत् बन बैठेगा । इसी तरह वस्तुमें सर्वथा अभाव भी नहीं है । यदि वस्तुमें सर्वथा नास्तित्व मान लिया जाय तो जैसे पररूपसे नास्तित्व है, इसी प्रकार स्वरूपसे भी नास्तित्व था जायगा । तो जैसे सत्त्व और असत्त्व ये सर्वथा नहीं हैं, अपेक्षापूर्ण हैं, जो भेद अभेद भी अपेक्षासे है । यदि वस्तुमें सर्वथाभेद मान लिया जाय तो वह भेद, वह विशेष कैसे अन्वयमें रह सकता है ? भेदका भी अभाव हो जायगा । यदि वस्तुमें सर्वथा अभेद मान लिया जाय तो वस्तुका कोई व्यक्त रूप ही न बन सकेगा । तो अभेद भी दृष्टिसे मोक्षन हो जायगा । इस कारण वस्तु कथित् भेदाभेदात्मक है । जो भेद स्वरूप है वह तो है विशेषत्व, और जो अभेद स्वरूप है वह है सामान्य एवम् । तो यों पदार्थ सामान्यविशेषात्मक है, और ऐसा ही पदार्थ प्रमाणका विषयभूत होना है ।

अपेक्षाणीय भेदके निमित्तसे भिन्न-भिन्न धर्मोंकी एक वस्तुमें अभाव प्रतीति — पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है । सामान्य तो द्रव्यरूप और अभेदरूप है, विशेष पर्यायरूप और भेदरूप है । जो चाहे पदार्थको सामान्य विशेषात्मक कहो, द्रव्य पर्यायात्मक कहो, आशय प्रायः एक है । इस प्रयत्नमें शङ्काकार यह भ्रान्ति बता रहा था कि वस्तुको भेदाभेदात्मक माननेसे तो विरोध आया । जो भेद है वह अभेदस्वरूप कैसा, जो अभेद है, वह भेदस्वरूप कैसा ? तो उनका उत्तर चल रहा है कि जैसे जो अभेद है वह भेदस्वरूप कैसा ? तो उसका उत्तर चल रहा है कि जैसे भाव और अभावका सब और असत्यका एक वस्तुमें विरोध नहीं है क्योंकि उनकी अपेक्षाएँ न्यायी-न्यायी हैं । जैसे कि स्वरूपसे सत्त्व होना, पररूपसे असत्त्व होना इसी तरहसे भेद और अभेदका भी एक वस्तुमें विरोध नहीं है । द्रव्यदृष्टिसे अभेद होना, पर्यायदृष्टिसे भेद होना उसमें ये दो अपेक्षाएँ हैं । यहाँ शङ्काकार कहता है कि ये दो बातें पृथक् पृथक् नहीं हैं । स्वरूपसे होनेका नाम ही पररूपसे न होना है । और, पररूपसे न होनेका नाम ही स्वरूपसे होना है । कोई दो बातें नहीं हैं—सत्त्व और अभाव जिसको एक पदार्थमें समावेश बनाकर विरोधका अभाव अथवा अभेद सिद्ध कर रहे हो । उत्तर देते हैं कि स्वरूपसे होनेका ही नाम पररूपसे अभाव हो सो बात नहीं पररूपसे अभाव होनेका ही नाम स्वरूपसे भाव हो सो बात नहीं, क्योंकि इसमें अपेक्षाणीय निमित्तसे भेद है । यदि यही अर्थ होता स्वतः तो अपेक्षा और दृष्टि लगानेकी जरूरत क्या थी ? देखो ! स्वद्रव्यादिक निमित्तकी अपेक्षा करके तो सत्त्वका ज्ञान उत्पन्न करता है पदार्थ और पञ्चगोत्रादिककी अपेक्षा करके अभेद प्रत्ययका ज्ञान किया जाता है । जैसे कि एकत्व और द्वित्व ये दो सम्भाव्य हैं । एकत्व तो अपनी अपेक्षासे माना गया है और द्वित्व परकी अपेक्षासे माना गया है । जब तक अन्य चीज न हो तब तक द्वित्व तो नहीं कहा जा सकता । तो जैसे एक अपेक्षामें एकत्व है उसी तरह परकी अपेक्षासे द्वित्व

है, यो ही सत्त्व और असत्त्वमे भी भेद है। स्वकी अपेक्षासे सत्त्व है और परकी अपेक्षा से असत्त्व है। तो अपेक्षाणीय निमित्तका भेद होनेसे अभाव और भावको एकरूप नहीं कह सकते वे दो आशय हैं, दो धर्म हैं और उनका एक वस्तुमे अविरोध रूपसे रहना बन रहा है। ऊही ऐसा नहीं है कि एक द्रव्यमे अन्य द्रव्यकी अपेक्षा करके प्रकट हुई द्वित्व आदि सख्या रखने वाली एकत्वकी सख्यासे अन्य न प्रतीति होती हो अर्थात् द्वित्व और त्रित्व आदिक जो अनेक सख्यायें हैं वे द्रव्यान्तरकी अपेक्षासे ही बनती हैं। एकरवमे द्रव्यान्तरकी अपेक्षा नहीं होती और न ऐसा ही है कि वह एकत्व द्वित्वादिक सख्या सख्यावानसे अत्यन्त भिन्न ही रहती हो। अगर सख्या सख्यावान पदार्थसे अलग ही रहती हो तो पदार्थमे असख्येयता बन बैठेगी क्योंकि पदार्थोंमे तो सख्याका कोई विचार या सम्बन्ध ही नहीं रहा। सख्या पदार्थोंसे भिन्न मान ली गई। यदि कहो कि सख्याके समवायसे सख्येयपना आ जायगा—ये पदार्थ दो हैं, चार हैं, गिनने योग्य है, ऐसा जो सख्येयपना है वह सख्याके सम्बन्धसे है। कहते हैं कि यह भी बात भली नहीं जब रही है, क्योंकि समवाय कथञ्चित् तादात्म्यको छोड़कर अन्य कुछ भी नहीं है। इससे यह सिद्ध हुआ कि अपेक्षाणीय निमित्तके भेदसे एकत्व द्वित्व आदि सख्याकी तरह सत्त्व असत्त्वमे भेद है और इसी तरह भेद और अभेद ये भी दो धर्म न्यारे-न्यारे स्व-रूपके हैं। और इनका भी एक वस्तुमे समावेश है। भिन्न-भिन्न सत्त्व असत्त्वका एक वस्तुमे बराबर ज्ञान हो रहा है ना, तो कैसे विरोध है? देखो! स्पष्ट बोध हो रहा है चौकी चौकी है, चौकीके सिवाय अन्य सारे पदार्थ नहीं हैं। तो सत्त्व और असत्त्व दोनोंका ज्ञान अपेक्षाणीय निमित्तके भेदसे बराबर चल रहा है। इसी तरह द्रव्यत्व और पर्यायत्वकी अपेक्षासे अभेद और भेदका भी प्रत्यय हो रहा है, उसका विरोध नहीं है अर्थात् पदार्थ सामान्यविशेषात्मक है, द्रव्यपर्यायात्मक है, भेदाभेदात्मक है इन दोनों धर्मोंका विरोध नहीं है

सामान्य और विशेषके एक पदार्थमे रहनेका अविरोध—शकाकार कहता है कि वस्तु सामान्य विशेषात्मक है वस्तुमे भेद और अभेद दोनों अविरोध रूप से रहते हैं यह जो मिथ्या प्रतीति हो रही है। उत्तर देते हैं कि यह बात असंगत है, क्योंकि इसमे कोई बाधक है ही नहीं। स्पष्ट प्रत्यक्षसे जान रहे, युक्ति अनुमानसे भी समझ रहे, भेद और अभेदसे एक वस्तुमे बराबर समावेश है। शकाकार कहता है कि विरोध तो बाधक है। भेद और अभेद जो एक दूसरेके निपेक्षात्मक हैं, बिल्कुल विरुद्ध हैं तो यह विरोध बाधक है। उत्तर देते हैं कि यह बात युक्त नहीं। इसमें इतरेतराश्रय दोष आता है। जब विरोध सिद्ध होने लगे तब तो इस ज्ञानके बाधित होनेसे मिथ्यात्व की सिद्धि हो और जब ज्ञानमे मिथ्या पनकी सिद्धि हो तब विरोधकी सिद्धि हो। तो देखिये—विरोध नाम है किसका? विरोधका निश्चय बनता कैसे है? सम्पूर्ण कारण वाला कोई एक पदार्थ हो रहा है। जैसे कि ठंड वातावरण है, वहाँ पर ठंडा हो रही है तब द्वितीय चीज आ जाय अर्थात् कोई उष्ण वस्तु आ जाय तो ठंडका अभाव हो

जाता है। इससे समझा गया है कि शीत स्पर्शमे और उष्ण स्पर्शमे विरोध है परन्तु यहाँ ऐसा नहीं चेला जा रहा कि भेदके सन्निधान होनेपर भेदका अभाव हो जाय अथवा भेदके सन्निधान होनेपर भेदका अभाव हो जाय यह बात यहाँ नहीं देखी जा रही, अर्थात् पदार्थमे द्रव्यत्व होनेपर भी पर्यायत्व बराबर चल रहा है। पर्यायत्व होने पर भी द्रव्यत्व भी बराबर बन रहा है। वहाँ तो कुछ भी विरोध नहीं।

सामान्य विशेषमे सहानवस्थानरूप विरोधका अभाव—यदि भेद भेद मे सामान्य विशेषमे विरोध ही मानते हो तो यह बतलावो कि किस प्रकारका विरोध है भेद और भेदमे सामान्य और विशेषमे? क्या एक साथ न रह सकता इस तरह का विरोध है इन दोनोंमे या एक दूसरेके हटाकर ही रह सके ऐसे स्वभावका होना इस प्रकारका विरोध है या वध्य—वातक रूप विरोध है याने एक दूसरेको मार डाले, दूसरा मर जाय, इस प्रकारका विरोध है। इन तीन प्रकारके विरोधोमे अतिरिक्त और तो कोई विरोधका लक्षण होता नहीं है। तो भेद भेदमे सामान्य विशेषमे किस प्रकारका विरोध है? एक साथ न रह सके इस प्रकारका विरोध तो इसमे है नहीं। क्योंकि ये भेद और भेद यद्यपि एक दूसरेके स्वरूपसे विपरीत हैं। ये अपने आपमे अपना-अपना स्वरूप रख रहे हैं, किन्तु एक ही आधारमे भेद भेदमे दोनों ही एक दूसरे को हटाये बिना अविरोध रूपसे प्रतिभास मान हो रहे हैं जैसे कि सत्त्व और अतत्त्व, ये दोनों बातें एक वस्तुमे एक साथ प्रतिभासमान हो रही हैं, और वहाँ यह बात नहीं है कि सत्त्व असत्त्वको हटा दे और असत्त्व सत्त्वको हटा दे। दोनों ही रहते हैं। इसी प्रकार द्रव्य पर्याय अथवा सामान्य विशेष या भेद भेदमे ये परस्पर एक दूसरेको अलग किए बिना एक पदार्थमे अविरुद्ध रूपसे रह रहे हैं, यद्यपि इनका स्वरूप एक दूसरेसे विपरीत है पर अपेक्षणीय निमित्तके भेदमे ये दोनों भिन्न स्वरूप वाले होकर भी एक पदार्थमे रह रहे हैं, इस कारण सहानवस्थाका विरोध तो इसमे कहा नहीं जा सकता।

विद्यमानोमे ही परस्पर परिहार स्थिति हो सकनेसे एक पदार्थमे सामान्य विशेष धर्मके होनेका अविरोध—यदि कहो कि इसमे परस्पर परिहार स्थितिरूप विरोध है तो इसकी भी बात सुनो। परस्पर परिहार स्थिति रूप विरोध जनमे ही हो सकता है जो एक साथ रहते हो। जैसे एक घास फलमे रूप, रस ये दोनों रहते कि नहीं रहते? अर्थात् और रसका परिहार करता हुआ रहता है, याने रसका स्वरूप रसस्वरूप तो नहीं बन जाता, रसका स्वरूपरूप स्वरूप तो नहीं बन जाता। तो परस्पर परिहार करके रह रहे हैं दोनों और बराबर एक पदार्थमे रहते हैं, तो परस्पर परिहार स्थिति का विरोध तो विद्यमानोमे हुआ करता है, अव्यवस्थित पदार्थोमे नहीं हुआ करता। जैसे गधेका सींग और घोड़ेका सींग इन दोनोंमे क्या कोई विरोध होता है? विरोध तो कोई बात ही नहीं है। परस्पर परिहार क्या करे? वह स्वयं

असत् है, अथवा दोनों एक ही असत् तो उनमें भी परस्पर परिहार स्थिति रूप विरोध नहीं चल सकता । तो जैसे एक ही आम फलमे रूप और रस परस्पर परिहार स्थिति रूपमे रह रहे हैं और उनका एक अधिकरण बराबर बन रहा है इसी तरह सामान्य विशेषका भेद अभेदका भी एक पदार्थमे रहना बनता है और स्वरूप दृष्टिसे वे दोनों परस्पर परिहार स्थिति रूपसे रहते हैं ।

धर्म और धर्मोंमे परस्पर परिहार स्थिति रूप विरोध असंभव होनेसे एक पदार्थमे अनेक धर्मोंकी अविरोध रूपसे वृत्ति—अच्छा अब यह बतलावो कि यह विरोध जो परस्पर परिहारस्थिति रूप कह रहे हो—क्या दो धर्मोंमे बता रहे हो या धर्म और धर्मोंमे परस्पर बता रहे हो अर्थात् क्या तुम्हारा यह आशय है कि दो धर्मोंमे परस्पर परिहारस्थिति रूप विरोध है या तुम्हारा यह मतलब है कि धर्म और धर्मोंमे, गुण और गुणोंमे परस्पर परिहार स्थिति रूप विरोध है । यदि कहो कि धर्म धर्मोंमे है विरोध कि वे परस्पर एक दूसरेका परिहार करते हुए ही रह सकते हैं । उत्तर देते हैं कि यह बात तो युक्त ही है । धर्मोंका तो यह लक्षण है कि दूसरे का परिहार करके रहा करें अर्थात् कोई सा भी धर्म दूसरे धर्मके स्वरूपको अंगीकार नहीं करता । अथवा वह धर्म ही क्या रहेगा ? तो यह धर्मोंका लक्षण ही है कि वह दूसरेका परिहार करके हुए अपने स्वरूपको बनाये रहे, मगर उन सब धर्मोंका एक ही धर्ममे रहना रहे इसमे कोई विरोध नहीं है । जैसे एक आमफलमे रूप, रस, गंध, स्पर्श चारों धर्म रह रहे हैं और ये चारों धर्म परस्पर एक अन्य तीनोंके स्वरूपको अंगीकार नहीं करते और फिर भी एक फलमे रह रहे हैं तो इसी तरह सामान्य विशेष भेद अभेद वे यद्यपि परस्पर एक दूसरेके स्वरूपका परिहार करके ही रह सकते हैं, लेकिन इसका ऐकाधिकरण बराबर है याने वे एक अधिकरणमे रह सकते हैं । इसमे किसी प्रकारका विरोध नहीं है । यों धर्मोंमे विरोधकी बात कहते हैं तो यह कोई समस्याकी बात नहीं है । यदि कहो कि धर्म और धर्मोंमे विरोध है तो यह बात अयुक्त है, क्योंकि धर्म और धर्मोंमे विरोध हो जाय । ज्ञान और आत्मामे विरोध हो जाय । रूप और पुद्गलमे विरोध हो जाय तो धर्मोंमे धर्मोंकी प्रतीति ही न होगी । पर ऐसा तो नहीं है । बराबर धर्मोंका ज्ञान हो रहा है और उसमे धर्मोंका निर्वाच प्रतिभास हो रहा है । इससे धर्म धर्मोंका परस्पर परिहारस्थिति रूप भी विरोध नहीं कह सकते ।

सामान्यविशेषमे वध्यघातकरूप विरोधका अभाव—भेद अभेदके विरोध में शकाकारस पृष्ठस्थ तीसरा जो विकल्प है कि भेद अभेदमे वध्य घातक भावरूप विरोध होगा, तो देखो । वध्य घातक भावरूप विरोध होता है—बलवान और निर्बल में जैसे सर्प और नेवला । कभी सर्प बलवान है तो नेवला वध्य हो जाता है, कभी नेवला बलवान है तो सर्प वध्य हो जाता है, तो बलिष्ठ और निर्बलमें वध्य घातक भावरूप विरोध जाना गया है । मगर सत्त्व और असत्त्वने कौन तो बलवान है और

कीन दुर्वल है ? उनमें बध्य घातक भावरूप विरोध नहीं है । सत्व असत्त्वमे बध्यपना घातकपना नहीं है । अन्धा बलवान्—एक पदार्थमे सामान्य विशेष रहता है तो उनमे कीन बलवान है और कीन दुर्वल है ? दोनों ही समान बलवान हैं, इस कारण सामान्य विशेषमे भेद अभेदमे भी परस्पर बध्य घातक भावरूप विरोध नहीं है, क्योंकि भेद अभेद प्रथवा सत्त्व असत्त्व, अपना सामान्य विशेष, नित्यत्व अनित्यत्व, द्रव्यत्व पर्यायत्व आदि सब धर्म अपनी अपनी अपेक्षामे पूर्ण समान बलवान हैं ।

सर्वथा अथवा कथञ्चित् विरोधके विकल्पोका प्रकरण करके एक वस्तु मे धर्मोंके अविरोधकी सिद्धि—भेद और अभेदमे किसी भी प्रकारका विरोध सिद्ध नहीं हो सकता, अर्थात् न सहानवस्थारूप दोष है, न परस्पर परिहारस्थितिर विरोध है, न बध्य घातकरूप विरोध है । कदाचित् योही देखी स्वीकार भी, कर लिया जाय कि किसी भी प्रकारका विरोध है भेद और अभेदमे तो भी यह बलवान कि भेद और अभेदमे सर्वथा विरोध है या कथञ्चित् ?—सर्वथा विरोध तो कह नहीं सकते । सर्वथा विरोध तो तुम्हारे दिये गए दृष्टान्तमे भी न मिलेगा । शकाकारका दृष्टान्त है शीत-स्पर्श और उष्णस्पर्श । इन दोनोंमे परस्पर सर्वथा विरोध नहीं है, क्योंकि शीतस्पर्श भी सत् है, उष्णस्पर्श भी सत् है । तो सत्व धर्मसे दोनोंमें समानता है अर्थात् सत्वकी दृष्टिसे शीत और उष्णमें विरोध नहीं रहा । और, एक आधारकी अपेक्षा भी देखो, तो एक धूपदहनमें किसी जगह शीतस्पर्श है और किसी जगह उष्णस्पर्श है तभी तो धूपदहन उठाकर इधरसे उधर रख देते हैं । यदि यह कहो कि गर्म और ठंडे प्रदेशोमे भेद है अर्थात् धूपदहनमे हैं बहुतसे भवयव, सो उसमे कोई हिस्सा ठण्डा है और कोई गर्म । एक ही तो ठण्डा और गर्म न बन सका । उत्तर देते हैं कि भले ही हो प्रदेशोमे भेद, लेकिन धूपदहन जो एक पिण्ड है उस एककी अपेक्षा तो भेद नहीं है । वह एक धूपदहन देखो ! कहीं ठण्डा है और कहीं गर्म है । यह तो कह ही नहीं सकते कि एक धूपदहन ठण्डा है तो ठण्डा हो है गर्म है तो वह गर्म ही है । कहीं शीत हैं, कहीं उष्ण, दोनों धर्मोंका आधार है यह धूपदहन ! इसका निषेध तो कर नहीं सकते, क्योंकि निषेधमे प्रत्यक्ष विरोध है । हाथसे उठाकर, झूकर देस लिया, एक ही धूपदहन कहो शीत मिलेगा तो कहीं उष्ण मिलेगा । एक जगहसे उठाकर दूसरी जगह रखते हैं ही जब चाहे, सो इसमे सर्वथा विरोध नहीं है । और कथञ्चित् विरोधकी बात कहाने तो यह विरोध सर्वत्र समान हो जायगा याने इस तरहका विरोध तो अत्यन्त भिन्न-भिन्न पदार्थोंमे भी दिखा सकते हैं जैसे घट और पट । घटमें जो आकार है उसका पट मे अभाव है, तो क्या विरोध हो गया ? अथवा स्वरूपकी दृष्टिसे विरोध कहे तो वह दृष्ट ही है । भेदका जो स्वरूप बुद्धिमे आता है वही अभेदका स्वरूप नहीं है, अभेदका जो स्वरूप बुद्धिमे आता है वही भेदका स्वरूप नहीं है, सो स्वरूप जुदा है, इसका खण्डन नहीं किया जा रहा है, किन्तु अपना-अपना लक्षण रखकर भी भेद और अभेद धर्म एक ही पदार्थमे रह रहे हैं, यह कहा जा रहा है ।

विरोधकी भावोसे भिन्नता व अभिन्नताके विकल्पोकी मीमांसा करके एक वस्तुमे धर्मोके अविरोधकी सिद्धि—अच्छा, अब और भी बताओ कि विरोध रहा भावोके साथ, तो वह विरोध उन भावोसे भिन्न है या अभिन्न है ? जैसे भेद और अभेदमें विरोध बता रहे तो बताओ उस भेद व अभेदसे विरोध न्यारी चीज है या उन ही रूप है जिन भावोसे विरोध बता रहे हो ? जैसे सामान्य और विशेषमे विरोध कह रहे हो तो वह विरोध सामान्य विशेषसे भिन्न है या अभिन्न ? यदि कहो कि अभिन्न है तो विरोध करने वाला रह ही न सका । जो पदार्थसे अभिन्न है वह क्या पदार्थका विरोध कर सकता है ? जैसे पदार्थोसे स्वरूप अभिन्न है तो पदार्थोका स्वरूप पदार्थका विरोधक बन जायगा क्या ? तो यहा विरोधको भी पदार्थोसे अभिन्न मान लिया । जब विरुद्ध पदार्थोमे अभिन्न मान लिया तो फिर विरोधक हो नहीं सकता और अभिन्न होनेपर भी अगर विरोधक मान लेते हो तो जैसे भावका विरोधक विरोधको कह रहे हो तो हम यह कह बैठेंगे कि विरोधका विरोधक भाव है । जब भाव और विरोध दोनों एक स्वरूप हो गए तो उनमेसे विरोधको भावका विरोधक कहे और भावको विरोधका विरोधक न कहे, यह विभाग कैसे बन सकता है ? यदि कहो कि विरोध भावोसे भिन्न है तो वह भी विरोधक नहीं है, क्योंकि विरोध तो भिन्न हो गया, अनात्मभूत हो गया । तो जैसे अन्य—अन्य पदार्थ एक दूसरेके विरोधक नहीं होते हैं इसी प्रकार विरोध भी भावोका विरोधक न होगा । जैसे घटका पट विरोधी तो नहीं । एक जगह एक घरमे एक कमरेमे घट और पट दोनों रह सकते हैं । घटपर कपडा ढाक भी देते हैं, घटमे छिन्ना रख देते हैं, क्योंकि भिन्न हैं, भिन्न विरोधक कैसे होगा ? इस तरह भावोसे भिन्न मान लिया विरोधको तो विरोधभावका विरोध नहीं कर सकते ।

भावोका विशेषण बनाकर विरोध सिद्ध करनेकी अशक्यता—यदि कहो कि विरोध यद्यपि भावोसे भिन्न है तो भी भावका विरोधक है, क्योंकि भावोका विशेषण बन गया विरोध । जैसे सामान्य विशेषका विरोध । तो सामान्य विशेष तो हो गए विशेष्य और विरोध हो गया विशेषण । जैसे इस मनुष्यकी कमीज—तो मनुष्य तो हो गया विशेष्य और कमीज हो गयी विशेषण, तारीफ करने वाली, लेकिन सामान्य विशेषका घडा यो तो कोई नहीं कहत, क्योंकि घडा उसका विशेषण नहीं था । जिसका जो विशेषण नहीं वह विरोधक नहीं, मगर विरोध तो भावोका विशेषण है इस कारण विरोध भावोका विरोधक बन जायगा, अन्य भाव न बनेंगे, क्योंकि भावान्तर विशेषण नहीं बनता । इसका समाधान करते हैं कि यह बात यो युक्त नहीं कि विरोध होता है तुच्छरूप अभाव । विरोध मायने क्या ? क्या विरोधके अर्थ हैं, कि अवयव है, कि सत्त्व है, कि सकल सूरत है । विरोध तो तुच्छाभाव रूप हुआ करता । और तुच्छा भावरूप विरोध यदि भावोका विशेषण बन जाय तो भावोका लोप हो जायगा । जैसे शीत और उष्ण पदार्थोका विरोध है यो कहा । अब विरोध है शीत उष्ण पदार्थोका

विशेषण और विरोध है तुच्छाभावस्य, तो अभाव जिसका विशेषण है सो जैसा अभाव है वैसा ही भाव हो पड़ेगा । तो जैसे अभाव न देखनेकी बात है इसी तरह वे पदार्थ भी न दीखेंगे, क्योंकि विरोधका याने अभावका उन शीत और उष्ण पदार्थोंमें सम्बन्ध है । शीत और उष्ण द्रव्यके वे विशेषण हैं । यदि कहो, कि भावसे विरोधका, अभाव का सम्बन्ध नहीं है फिर भी वह विशेषण बन जाता है । जैसे शीत उष्णका विरोध । इस विरोधी अभावका शीत उष्णसे सम्बन्ध नहीं है फिर भी विशेषण बन गया है । जैसे कहते हैं ना कि यह विरोध है शीत उष्णका, यह विरोध है सामान्य विशेषणका । अब इसका उत्तर देते हैं कि विरोधका भावसे सम्बन्ध न होनेपर भी विशेषण मान लागे तो बड़ी विडम्बनायें हो जायेंगी । जो चाहे विरोध हो, जिस चाहेका विरोध बन बैठे, क्योंकि बिना सम्बन्धके ही जब विरोध विशेषण बनने लगा तो जैसे कहा शीत उष्णका विरोध । अब उस विरोधका भी शीत उष्णके साथ सम्बन्ध है नहीं तो विरोध है पुरुष और यकानका, यो विरोधको ज । चाहे घमक दिया जाय ।

विरोधको अन्यतर पदार्थका विशेषण बताकर विरोध सिद्ध करनेकी अशक्यता—अब शङ्काकार कहता है कि विरोध विशेषण तो है पर उन दो पदार्थोंमें से एकका विशेषण बनता है याने विरोध दोनोंका विशेषण नहीं । जैसे कि कहनेमें भी आता कि शीतका विरोधी उष्ण है तो विरोध एकमें रहा ताकि वह उसके साथ न रह सके तो उन दो पदार्थोंमेंसे किसी एक पदार्थका विशेषण माना ज गया ऐसी शका की गई है । अब उसका उत्तर देते हैं कि इसमें भी यही द्रूपण आता है कि विरोध जिसका विशेषण हो उसका अदर्शन हो जायगा । शीत और उष्णमेंसे यदि विरोध शीतका विशेषण है तो शीत क्षतम, फिर विरोध किसमें दिखाते हो ? और जिसका भी विशेषण दिया जाय वही विरोधी रहा, परस्पर विरोध तो न रहा । एक पदार्थमें विरोध नहीं हुआ करता है, विरोध तो द्विष्ट होता है अर्थात् दो पदार्थोंमें रहा करता है । यदि विरोध दो पदार्थोंमें न रहे, एकमें ही रह जाय तो सभी पदार्थोंमें सदा ही विरोधका प्रसङ्ग भा जायगा, कोई चीज ही न रह सकेगी । जैसे कि सत्ताके सवध में सद्रूप कहलाता ना पदार्थ, तो अब विरोध तो एकमें ही रहने लगा । सत् भी विशेषण है तो वह भी विरोधरूप हो गया । यदि न सत्त्व रहेया, न रूपादिक स्वभाव रहेंगे तो फिर कुछ भी न पहा । जब विरोध एक पदार्थमें ही रहने लगा तो सकल शून्य हो जायगा ।

विरोध्यविरोधकभाव सम्बन्धकी अपेक्षासे उभय विशेषण कहकर विरोधको सिद्ध करनेकी अशक्यता—अब शङ्काकार कहता है कि विरुध्यमानपना और विरोधपना इनकी अपेक्षासे कर्म और कर्तृमें रहने वाला विरोध है अर्थात् विरोधक होना, विरोधी बनना, यह तो हुआ कर्तरिप और विरुध्यमानपना रहना यह हुआ कर्मरप । जैसे कि शीत जगहमें उष्ण पदार्थ लाया गया तो उष्ण तो हुआ विरोधक

और शीत हुआ विरुध्यमानपना और विरोधकपना इनकी अपेक्षासे कम और कतमि रहने वाला विरोध बन गया और विरोध सामान्यकी अपेक्षासे दोनोंका विशेषण भी बन गया । इससे वह विरोध द्विष्ट बन गया । देखो ! अब दोमे रहने लगा, पर दोमे इस तरहसे रहने लगा कि एकमे विरोधकत्वरूपसे और एकमे विरुध्यमानत्वरूपसे । यदि समानतासे दोनोंमे विरोध मानते होते तो दोनोंका अभाव होता, पर यहा माना जा रहा है कम कतमि रहने वाला विरोध, तो उससे भावका अभाव न हो पायगा । हा एकका अभाव हो गया । तो विरुध्यमानपना और विरोधपना इसकी अपेक्षासे रहने वाला विरोध है । अब इस शङ्काका उत्तर देते हैं कि यदि विरोध्य और विरोधक भाव इस सम्बन्धकी अपेक्षासे विरोध माना है तो रूपादिकमे भी द्विष्टताकी आपत्ति हो जायगी, क्योंकि रूपसामान्य भी द्विष्ट है, दोमे रहने वाला है । इस समय शकाकार यह कह रहा था तो विरोध अभावरूप तो नहीं है, पर गुणरूप है । तो यदि विरोध गुणरूप हो गया और गुणरूप होकर दोनोंमे रहने लगा तो गुण तो रूपादिक भी है । जो गुण होता है वह दोनोंमे रहता है । तो रूप भी द्विष्ट हो जायगा, दोमे रहने वाला हो जायगा पर ऐसा हो जाय तो पदार्थोमे सवरता आ जायगी । कोई पदार्थ न रहेगा । यदि कहो कि विरोध अभावरूप है तो फिर सामान्य और विशेषपने का अभाव नहीं बन सकता क्योंकि विरोध अभावरूप है और अभावका कोई प्रभाव नहीं होता । यदि कहो कि अभाव गुणरूप है तो यह बात यो नहीं बनती कि गुणमे विशेषणपना नहीं माना । निगुणा गुणा गुण रहित होते हैं । अब सामान्य विशेष तो खुद गुण है, खुद धर्म है, भेद अभेद तो खुद धर्म है फिर उनमे विरोध नामका एक गुण कहाँ से आ जायगा ? तो इस तरह सामान्य विशेषमे किसी भी प्रकारका विरोध सिद्ध नहीं होता ।

प्रमेयके सामान्य विशेषात्मकत्वकी प्रमाण सिद्धता — सामान्य विशेष तो एक वस्तुके धर्म हैं, स्वतन्त्र हैं । उन धर्मोमे परस्पर स्वरूप नहीं जा रहा, यह बात तो है, अर्थात् सामान्यका जो स्वरूप है वह विशेषमे नहीं घटित होता है, विशेषका जो स्वरूप है वह सामान्यमे नहीं घटित होता पर सामान्यविशेष एक पदार्थमे रहे इसमे कोई विरोध नहीं । जैसे कि आत्मामे ज्ञान दर्शन आनन्द आदिक अनेक गुण हैं तो इन गुणोका जो परस्परमे विरोध है अर्थात् एक गुणका जो स्वरूप है वह अन्य गुणमे नहीं बनता । ज्ञानका स्वरूप ज्ञानमे ही है, दर्शन आनन्द आदिकमे नहीं है । आनन्द का स्वरूप आनन्दमे ही है, अन्य गुणमे नहीं हैं, तो परस्पर परिहारस्थिति सब विरोध गुणोका परस्परमे तो होता है अन्यथा गुणका अभाव हो जायगा । यदि परस्पर परिहार स्थिति गुण धर्ममें न हो तो सब एक बन गए । एक बननेके मायने सबका अभाव हो गया । सो गुणोमे तो धर्मोमे तो परस्पर परिहारस्थिति रूप विरोध है । ज्ञान ज्ञान ही है, दर्शन दर्शन ही है, आनन्द आनन्द ही है, एक गुण दूसरे गुण स्वका न बन जायगा, लेकिन उन सब गुणोका अभिन्न आधार आत्मा है । आत्मा उन सब गुणोमे

तादात्म्य रूपसे है इसमें कोई विरोध नहीं । इसी तरह सामान्य विशेष इनका स्वरूप न्यारा न्यारा है । सामान्य सदृश धर्मकी अपेक्षासे हैं, विशेष विसदृश धर्मकी अपेक्षासे है । तो यो सामान्य और विशेषमें स्वरूपसे तो विरोध हुआ, अर्थात् स्वरूप एक नहीं है । न रहा स्वरूप एक । यह तो गुण ही है । यदि स्वरूप एक हो जाता तो न सामान्य कुछ था, न विशेष कुछ था । सो यह तो इष्ट सिद्धि की बात है, लेकिन सामान्य और विशेष दोनों एक ही पदार्थमें तादात्म्य रूपसे रहे, इसमें किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है । और, तभी सभी पदार्थ सामान्य विशेषात्मक कहे गए हैं, न केवल सामान्य रूप कोई पदार्थ है और न केवल विशेषरूप कोई पदार्थ है । सामान्य विशेषात्मक पदार्थ है । जैसे-कि स्पष्ट ज्ञात भी होता है कि द्रव्य रूपसे पदार्थ हैं, सदाकाल रहता है, पर्यायरूपसे पदार्थ देखा तो सण-क्षणमें नया-नया होता है । तो ये दोनों धर्म एक पदार्थमें रहे उसमें कोई विरोध तो न रहा । तो सामान्य विशेषका कोई विरोध नहीं है । एक पदार्थमें तादात्म्यरूपसे रहते, इन कारण यह बात प्रसिद्ध है कि पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होता है और सामान्य विशेषात्मक ही पदार्थ प्रमाण का विषयभूत होता है ।

विरोधको पदार्थ विशेष माननेपर विरोधका विरोध्योके साथ सम्बन्ध की मीमांसने तीन विकल्पोका उत्थापन—शकाकार कहना है कि द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समाधाय इन ६ पदार्थोंमें भिन्न कोई विरोध नामका पदार्थ विशेष है जो अनेकमें रहता है, और विरोध्य विरोधकज्ञान विशेषसे प्रसिद्ध होता है । वस्तु सामान्य विशेषात्मक है ऐसे स्याद्वादवादियोंके कथनपर शकाकारने यह प्रान्ति दी कि सामान्यका स्वरूप और है विशेषका स्वरूप और है सो इनमें विरोध है । जहाँ सामान्य है वहाँ विशेष नहीं रह सकता, जहाँ विशेष है वहाँ सामान्य नहीं रह सकता उस विरोधके सम्बन्धमें चर्चा चल रही है कि विरोध है नहीं । भले ही सामान्य के स्वरूपमें विशेषका स्वरूप नहीं है विशेषके स्वरूपमें सामान्यका स्वरूप नहीं है किन्तु सामान्य और विशेष दोनों एक साथ पदार्थमें रहे, इनमें कोई विरोध नहीं । उसकी चर्चा बढ़ते-बढ़ते यहाँ तक आलोचना हुई कि विरोध तो एकमें नहीं होता, अनेकमें होता है । तो उन अनेकोमें विरोध किस तरह रहे ? भेद रूपसे, अनेक रूपसे । यह सब बात जब न बनी तो शकाकारने यह कहा कि विशेषण रूपसे रहना है । अर्थात् सामान्य विशेषका विरोध है बस थोड़ी विभक्ति लगनेसे विशेषण बन गया, इसका भी निरूपण हो गया कि विशेषण रूपसे विरोधका समर्थन नहीं बन सकता । उसपर यह शकाकार कह रहा है कि ६ पदार्थोंमें भिन्न कोई विरोध नामका पदार्थ विशेष है जो अनेकमें रहता है । इसपर समाधान करते हुए पूछा जा रहा है कि यह बातमानो कि ऐसा विरोध जो द्रव्योको विशेषण बनाता है सामान्य विशेषका विरोध, तो यो विरोध तो हुआ विशेषण और सामान्य विशेष हुआ विशेष तो उनका यह विरोध विशेषण सामान्य विशेषरूप विशेषोंसे सम्बन्ध होकर विशेषण है या सम्बन्ध होकर ?

विरोध जिनमे होता है उनसे यह विरोध असम्बद्ध रहकर ही विशेषण बनता या सम्बद्ध होकर ? यदि कहोगे कि असम्बद्ध होकर ही विशेषण बनता है तो इसमे तो बड़ी विडम्बनायें बन जायेगी ? जिस चाहे चीजको जिस किसी चीजका विशेषण कह दें, क्योंकि अथ सम्बन्धके बिना भी विशेषण होना मान लिया है, पर एसी प्रतीति तो नहीं । दहादिकका सम्बन्ध न हो और फिर कहे कि यह अशुक्ल बूढेका डंढा है, ऐसा तो नहीं देखा जाता । सम्बन्ध हुए बिना विशेषणका भान किसीने नहीं किया । पुरुष के द्वारा असम्बद्ध हो दंड और फिर वह पुरुषका विशेषण कहलाये ऐसा तो कभी नहीं देखा गया है । तो यह विरोध भी अगर सामान्य व विशेषसे सम्बद्ध नहीं है तो सामान्य विशेषका यह विरोध है वह विरोध विशेषण है यह कैसे बन सकेगा ? यदि कहो कि विरोधका सम्बन्ध है, सामान्य विशेषके साथ जिन जिनका विरोध है उनके साथ विरोधका सम्बन्ध होता है तो वह कौन सा सम्बन्ध है ? क्या सयोग सम्बन्ध है अथवा समवाय सम्बन्ध या विशेषण भावरूप सम्बन्ध है किस सम्बन्धसे वह पदार्थ विरोधको समा देना है ?

विरोधका विरोध्योंसे सयोग, समवाय व विशेषण भावरूप तीनों सम्बन्धोंकी असम्भवता - सयोग सम्बन्धसे तो विरोधको विरोध्य सामान्य व विशेषका विशेषण कह नहीं सकते, क्योंकि सयोग तो द्रव्य नहीं है । द्रव्य द्रव्यमे सयोग सम्बन्ध माना है । द्रव्य और गुणमे समवाय सम्बन्ध है । द्रव्य कर्ममे समवाय सम्बन्ध है । जो द्रव्य द्रव्य हो उनमे सयोग संभव होता है । तो विरोध तो द्रव्य है नहीं, तो वह सयोगका आश्रय नहीं बन सकता । यदि कहो कि विरोध पदार्थोंमे समवाय सम्बन्धसे सम्बद्ध हो जायगा तो समवायी पदार्थ तो द्रव्य गुण कर्म सामान्य विशेष है । ५ प्रकारके पदार्थोंको छोड़कर अन्य कोई समवायी है ही नहीं । विरोधका पदार्थोंके साथ समवाय कैसे हो जायगा ? यदि कहो कि विशेषण भावरूप सम्बन्धसे विरोधका सम्बन्ध पदार्थोंमे हो जायगा । जैसे कहते हैं ठंड और गर्मीका विरोध है । तो विशेषण बन गया ना, इस रूपमे पदार्थोंमे सम्बन्ध हो जायगा । उत्तरमे कहते हैं कि अन्य सम्बन्धोंमे जब तक सम्बन्ध वस्तुमे न बन जाय तब तक विशेषण भाव भी असम्भव है । विशेषण भावका सम्बन्ध हम तब लगाते हैं जब हम और सम्बन्धसे उसका सम्बन्ध जान पाते हैं । जैसे नील कमल है, तो कमलके नीलपनका हम विशेषण सम्बन्ध तब लगा पाते हैं जब हम उस कमलमे खुद देख लेते हैं कि कमलमे नीलका तादात्म्य सम्बन्ध हो रहा, समवाय सम्बन्ध हो रहा या जिस किसीका जो सम्बन्ध हो तो अन्य सम्बन्धसे जब हम सम्बन्ध जान लें तब हम इस विशेषण भावका सम्बन्ध लगा सकेंगे, अन्यथा अर्थात् सम्बन्धान्तरसे सम्बन्ध न हो वस्तुमे और फिर भी विशेषण मान लिया जाय तो जैसे जिस वण्डके साथ पुरुषका कभी सयोग न हो, न जिसे कभी पास रखते, उसे भी विशेषण मानना पड़ेगा । जगतमे अनन्त पदार्थ पड़े हैं, क्या वे हमसे चिपके हैं ? चिपके तो नहीं हैं, पर सारी दुनियाको विशेषण बना दिया

जापना फिर तो संयोग आदि संवधोको मूल्यना करनेका परिश्रम व्यर्थ है तथा शका-
कारने जो यह कहा था कि विरोध विरोधविरोधक प्रत्ययसे जान लिया जाता है।
हा, सो जान तो लिया, विरोधविरोधक ज्ञानसे समझ तो लिया कि इन पदार्थोंका
विरोध है लेकिन उस ज्ञान विशेषने एक विशिष्ट वस्तुधर्मका आलम्बन किया। विरोध
नामका कोई सत्तावान पदार्थ है और उसका पदार्थोंमें सम्बन्ध है इसका ज्ञान बोध
ही किया विरोध विरोधक प्रत्ययने। यह विरोध है, यह विरोधक है ऐसा जानकर
कोई धर्म ही समझा है, पदार्थ नहीं समझा। तो विरोधनामक कोई पदार्थ नहीं है।
तब विचार करनेपर विरोधकी कोई सिद्धि नहीं होगी, इस कारण सामान्य और
विशेषमें विरोध घटित नहीं होता।

पदार्थोंकी सामान्यविशेषात्मकतामें वैयधिकरण दोषका भी अभाव -
अब शकाकार कहता है कि पदार्थ सामान्यविशेषात्मक भी नहीं हो सकते कि सामान्य
तो है अनेकरूप, उसका तो स्वभाव है एकत्वका और विशेष है भेदरूप उसका स्वभाव
है अनेकत्वका, तो एकत्व स्वभाव वाले अनेकका आधार तो होगा अन्य कुछ और अने-
कत्व स्वभाव वाले भेदका आधार बनेगा और पदार्थ, यानि एकाधिकरणने एक ही
पदार्थमें एकरूप स्वभाव वाला अनेक भी रह जाय और अनेकत्व स्वभाव वाला भेद भी
रह जाय यह नहीं हो सकता। उसका स्वभाव भेद है तो उसका आधार भी संयोग
न्याया होगा। जैसे—जलका स्वभाव स्रोतलता है, अग्निका स्वभाव गर्मी है तो ये दोनों
एक आधारमें तो नहीं हैं। जल—अग्नि आधारमें हैं। तो सामान्य धर्म तो अनेक रूप
है और विशेष धर्म भेद रूप है तो विरुद्ध धर्मोंका एकाधिकरण नहीं बन सकता। यो
इसमें ए० वैयधिकरण नामका दोष आता है। समाधानमें कहते हैं कि जहाँ निर्वाच-
कसे भेद और अनेक प्रतिभासमें आ रहे हो और एक ही पदार्थमें, तब फिर उसका
विरोध करना बिल्कुल अवांछक है। अनेक पदार्थोंको देखकर उसमें हमें सहस्र धर्मरूप
सामान्यका भी बोध होता है, जैसे—गाय—गाय सब समान हैं और गाय भैंसोंको निरख
कर विपक्ष धर्मरूपका बोध होता है, यह उनसे विलक्षण है। तो जैसे—प्रत्यक्ष समझ
में आ रहा कि देखो—इस पदार्थमें सहस्रता भी है, विपक्षता भी है, फिर उनका
विरोध कैसे मान लिया जाय ? अथवा एक ही पदार्थमें अन्वय भी पाया जा रहा तीनों
काल एक आधारका स्वभाव आधारलता बराबर सब रसोंमें चला जा रहा है
और क्षण—क्षणमें नवीन नवीन अवस्थायें भी हैं तो भेद और अनेक दोनों एक आधार
में रह गए कि नहीं ? उनका विरोध कैसे माना जाय ? निश्चि ज्ञानमें भेद और
अनेकता सत्त्व और असत्त्वका एक आधार रूपसे बराबर ज्ञान हो रहा है इस कारण
पदार्थ सामान्य विशेषात्मक हैं इस कथनमें वैयधिकरण दोष नहीं आता।

पदार्थोंकी सामान्य विशेषात्मकतामें उभय दोषका भी अभाव—अब
शकाकार कहता है कि दोनों जो एकान्तसे एकात्मक है उसमें तो अनेक स्वभावपना व

आ सकेगा और जो एकान्तसे अनेकान्तात्मक है उसमें एक स्वभावपना न आयेगा । तो जिस किसी दार्शनिकने जब यो निरखना चाहा कि यह एकान्तसे एकात्मकता मान रहा है तो उसमें दोष देते हैं कि फिर तो इसमें एक स्वभावता नहीं आ सकती, और कोई एकान्त से अनेकात्मक माने पदार्थको तो उसे दोष देते हैं कि फिर उसमें एक स्वभावपनेकी बात कभी न आ सकेगी । लेकिन ये दोनों दोष तो तुम्हारे इस सामान्य विशेषात्मक पदार्थके माननेमें आ रहे । देखो—सामान्यात्मक है पदार्थ तो उसमें विशेषत्व तो आ ही नहीं सकता । विशेषात्मक है पदार्थ तो उसमें सामान्यपना आ ही नहीं सकता तो उभय दोष हो गया । उत्तर देते हैं कि इसमें उभय दोषकी कुछ भी बात नहीं है । जैसे दुनियामे चौर पुरुष भी रहते हैं और अचौर भी रहते हैं चौर तो अचौर से भिन्न जानि स्वरूप है उनका अलग, रहते है एक दुनियामे, तो यो ही सामान्य और विशेष स्वरूप इनका भिन्न है, सामान्यसे विशेष अलग स्वरूप रखता है, विशेष सामान्यसे अलग स्वरूप रखता है और एक पदार्थ उनका आधार है तो इसमें विरोध क्या है ? हैं दोनों, और एक पदार्थमें रह रहे हैं । यदि इस भेद और अभेदको परस्पर निरपेक्ष रखकर एकत्व मानें तब तो दोष दे सकते हैं अर्थात् सामान्य स्वतन्त्र धर्म हो, विशेष स्वतन्त्र धर्म हो, ऐसा दोनोंको अति स्वतन्त्र मानकर फिर इसमें एकत्व कराये तो तब तो दोष दे सकते हैं पर अन्योन्य निरपेक्ष होकर इनमें एकता नहीं है । फिर कैसा है ? द्रव्य तो पर्यायकी अपेक्षा रखकर रह रहा है, पर्याय द्रव्यकी अपेक्षा रखकर रह रहा है जैसे घट और पर दोनों अलग—अलग स्वतन्त्र स्वतन्त्र रह रहे हैं इस तरह द्रव्य और पर्याय स्वतन्त्र स्वतन्त्र नहीं रहते । पर्यायको साथ लेकर ही द्रव्य रह सकते है, द्रव्यत्वको साथ लेकर ही पर्याय रह सकती है । और इस तरह परस्पर अपेक्षासे उनकी प्रतीति भी होती है । इस कारण पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है ऐसा माननेमें उभय दोष नहीं आता ।

पदार्थोंकी सामान्यविशेषात्मकतामें सकरव्यतिरेक दोषका भी अभाव मय शङ्काकार कहता है कि देखो ! पदार्थको सामान्य विशेषात्मक माना अर्थात् एकानेक स्वभाववाला माना, तो देखो ! जिस स्वभावसे एकस्वभावता है पदार्थमें उसी स्वभावसे अनेक स्वभावपना भी आ बैठेगा । यदि एक पदार्थमें सामान्य और विशेष मानने ही तो जिस स्वभावसे उसमें सामान्यपना है उस ही स्वभावमें उसमें विशेषपना भी बैठेगा, अर्थात् जिस स्वभावसे विशेषपना है उस ही स्वभावसे सामान्यपना भी आयेगा, तो सकर दोष ही जायेगा । सकरके मायने जिस चाहेको जहाँ जाहे फिट करदे । समस्त धर्म एक मात्र आ जाये, समस्त स्वभाव एक साथ पदार्थमें जग बैठें इसको कहते है गुरु । और चूंकि सकर दोष ही नहीं, अविकर दोष भी आ जाता है, पदार्थको सामान्यविशेषात्मक माननेपर । यह किस तरहसे ? कि जिस स्वभावसे एकत्व है उसी स्वभावमें अनेकत्व नग बैठे पदार्थमें और जिस स्वभावसे पदार्थमें अनेकत्व है उसी स्वभावसे एकत्व भी आयेगा । परस्पर एक दूसरे नियममें पदार्थ जाने

का नाम व्यतिकर है। तो सामान्यविशेषात्मक माननेसे सकर और व्यतिकर दोनों दोष आते हैं। समाधान करते हैं कि पदार्थको सामान्यविशेषात्मक माननेसे न सकर दोष आता, न व्यतिकर। क्योंकि पदार्थमें स्वरूपसे ही सामान्य और विशेषकी प्रतीति हो रही है। और फिर पदार्थ एक स्वभाव भी है अनेक स्वभाव भी है। द्रव्य दृष्टिसे पर्याप्त दृष्टिमें पदार्थ अनेक स्वभाव है। तो पदार्थ ही जब सामान्य विशेषात्मक प्रतीति में आ रहा तो उसमें सकर और व्यतिकर दोष बताना व्यर्थ है।

पदार्थोंकी सामान्य विशेषात्मकतामें अनवस्था दोषका भी अभाव—
अब शकाकार कहता है कि पदार्थको सामान्य-विशेषात्मक माननेपर अनवस्था दोष आ गया। जिस रूपसे भेद है (विशेषणभायने भेद) उस रूपसे कथंचित् भेद है और जिस रूपसे अभेद है उस रूपसे भी कथंचित् अभेद है। तब भेदको सिद्ध करनेके लिए अन्य भेद बताने होंगे और अभेदको सिद्ध करनेके लिए फिर अन्य अभेद बताने होंगे क्योंकि यहाँ उत्तरोत्तर भेद या अभेद धर्म ज्ञानसे पूर्व पूर्वके भेद अभेद धर्म बनते जावेंगे और नये नये भेद अभेदोंका विराम ही नहीं हो सकेगा। उत्तर देते हैं कि पदार्थको भेदाभेदात्मक माननेपर अनवस्था दोष नहीं आ सकता। क्योंकि अनेक रूप तो धर्मों द्वारा करते हैं। धर्म अनेक रूप नहीं द्वारा करता। जो धर्म है वह एक रूप है, जैसे आत्मा में ज्ञान ध्यान आनन्द आदिक धर्म है तो प्रत्येक धर्म अपने अपने एक स्वभावको लिए हुए हैं, किन्तु उन सब धर्मोंका समुदायरूप जो एक द्रव्य है वह तो अनेक धर्मों है। पदार्थ अनेक धर्मों होते हैं, उसमें अनेक रूप होते हैं। परन्तु धर्मोंका अनेक रूपत्व कभी नहीं होता। तो वस्तुका जो अभेद है वह तो धर्मों ही रहता है। और वस्तुका जो भेद है वह धर्म ही रहता है इस कारणसे अनवस्था दोष नहीं आता।

पदार्थोंकी सामान्यविशेषात्मकतामें अभाव दोषका भी अभाव—
शकाकार कहता है कि सामान्य विशेषका अथवा भेदाभेदका स्पष्ट परिज्ञान किसीको नहीं है और सध्यादिक दोष भी इसमें प्रतीत हो जाते हैं इस कारण इनका अभाव है। समाधानमें कहते हैं कि कोई विश्लेषण कर सके या न कर सके किन्तु सभी प्राणि-योंको पदार्थ अनेकान्तात्मक ही अनुभवमें आ रहे हैं और पदार्थ अनेकान्तात्मक ही, सामान्य विशेषात्मक ही तब ही उनका अनुभवमें आ सकना सम्भव है। देखो ना, प्रत्यक्षसे भी सामान्य विशेषात्मक दृष्टिमें आ रहा, गाय गायकी दृष्टिसे सब गायें सामान्य रूप हैं, गाय जिसको मुकाबलेमें विसदृशता आ गयी मथवा किसी एक मनुष्यत्वकी अपेक्षा सारी उमर भर भी मनुष्य समझमें आ रहा और उसके बचपन जबानी आदिक की अपेक्षासे विशेष समझमें आ रहा है। भेदाभेदता द्रव्यपर्यायरूपता के सभी प्रमाण सिद्ध हैं इस कारण अभाव दोषका कहना तो बिल्कुल ही अशुक्त है। पदार्थ अनेकान्तात्मक है, सामान्य विशेषात्मक है।

आत्माके नित्य एकरूप होनेसे सर्व पदार्थोंकी अनेकांतात्मकताके खण्डनकी आशका —अब शकाकार कहता है कि सभी पदार्थ अनेकान्तात्मक हैं, यह बात नहीं कही जा सकती है क्योंकि देखो ना—आत्मा नित्यएकरूप है । यह आत्मा जो शरीर इन्द्रिय, बुद्धि इनमें न्यारा है, इच्छा आदिक गुणोंका आश्रयभूत है, उस आत्मा में जब नित्यत्व और एक रूपत्व बराबर प्रसिद्ध हो रहा है, फिर यह कैसे कह दिया कि सभी पदार्थ अनेकान्तात्मक होते हैं ? कोई यदि ऐसा कहे कि आत्मा अगर नित्य और एकरूप मान लिया जाय तब फिर उसमें कर्तृत्व, भोक्तृत्व, जन्म, मरण, जीवन, हिंसकत्व आदिक कुछ भी व्यपदेश नहीं किए जा सकते, क्योंकि आत्मा नित्य एक रूप है । जब उसमें परिणाम ही नहीं तो फिर कर्ता भोक्ता कैसे कहा जा सकता है किनी को ? वह भी शका कोई न करे । शकाकार कहला जा रहा है कि इनका अर्थ तो पहिले समझ लो । कर्तृत्वका अर्थ है ज्ञान, चिकीर्षा (करनेकी इच्छा) एवं प्रयत्न इनका समवाय होना, आत्माके साथ सम्बन्ध होना इसका नाम है कर्तृत्व । आत्मा तो अरिणामो नित्य एक रूप है, पर ज्ञान चिकीर्षा प्रयत्नका आत्माके साथ समवाय सम्बन्ध होता है, उस इस ही का नाम कर्तृत्व है । और सुखादिक सम्बेदनका आत्मा के साथ समवाय होना इसका नाम भोक्तृत्व है । सुख दुःखादिकका ज्ञान हो रहा, उन ज्ञानोंका आत्माके साथ समवाय सम्बन्ध बनना, उसका नाम भोक्तृत्व है । और अपूर्व नये—सबे शरीर इन्द्रिय बुद्धि आदिकसे सम्बन्ध बनना आत्माके साथ इसका सम्बन्ध होना, इसका नाम है जन्म, और शरीर इन्द्रिय बुद्धि आदिकसे वियोग होना इसका नाम है मरण । सो देखते जाओ कि आत्मा नित्य एक रूप भी रहता है और जो ये सारे काम हो रहे हैं ये आत्माके काम नहीं हैं । आत्मासे इनका सम्बन्ध मात्र है । काम तो जिस विधिसे हो रहे सो हो रहे हैं देखो ना—जीवन भी किसका नाम है ? सशरीर आत्माका धर्म अधर्मकी अपेक्षा रखते हुए जो मनके साथ सम्बन्ध हो रहा, इस ही का नाम जिव्यगी है और शरीर नेत्रादिकका वध होनेसे हिंसकपना है । शरीर और इन्द्रियका वध हो गया इससे हिंसकपना आता है । कही आत्माके वध होनेसे हिंसकपना नहीं आता । आत्मा तो नित्य एक रूप ही है । कार्यका आश्रय और कर्ता इनका वध होनेसे हिंसा कहलाया करती है कार्याश्रय है शरीर क्योंकि सुख दुःखादिक जितने भी काय है उनका आश्रय बनता है शरीर और कर्ता कहलाती हैं इन्द्रियाँ क्योंकि पदार्थोंकी उपलब्धि करने वाली ये इन्द्रियाँ हैं । इन्द्रियाँ ही पदार्थोंको जानती हैं । तो इन इन्द्रियोंका वध होनेसे और कार्याश्रय शरीरका वध होनेसे हिंसा कहलाया करती है । तो ये सारी बातें भी बन गयी और आत्मा देखो ना नित्य एक रूप ही बन गया । तो जब आत्मा नित्य है, एक रूप है तो कैसे कह दिया कि अगत्तमे सभी पदार्थ अनेकान्तात्मक हैं ।

आत्माकी सर्वथा नित्यैकरूपता असम्भव होनेसे पदार्थोंके अनेकातात्मकताकी सिद्धि —अब इस शकाका समाधान करते हैं कि आत्माको नित्य एकरूप

जो तुमने कहा तो यह सब बिना विचारे ही कहा है, उसपर यदि विचार कराये तो समझ जाओगे कि आत्मा भी अनेकान्तात्मक है नित्य एकरूप एकान्त नही है। देखो ! यदि आत्मा अपने पूर्वरूपका सवया परित्याग न करे, किमी भी दृष्टिसे पूर्वरूप का परित्याग उसमे न समझा जाय तो आत्माके साथ ज्ञानादिक गुणोंका समवाय ही नही सम्भव हो सकता। यदि अपना पूर्वरूप जरा भी छोड़े बिना ज्ञानादिक गुणोंका समवाय मान लिया जाय तो आकाशके फूलमे या गंधके सीगमे भी ज्ञानका समवाय करके दिखा दीजिये ! क्योंकि अब तो पूर्वरूपका परित्यागके ही बिना ज्ञानादिकका समवाय मानने लगे। और, जब ज्ञानादिकका समवाय अपरित्यक्त पूर्वरूप आत्मामे सम्भव नही है तब फिर समवायकी दृष्टिसे कह देना पड़ेगा कि आत्माके साथ सुख सम्बेदनका समवाय होना तो उन मययकी भोक्तृव्य है और फिर बादमें हुआ दुःख सम्बेदनके साथ समवाय तो यह उत्तर मययका भोक्तृत्व है। और, तब कहना ही पड़ेगा कि देखो ! पहिले आत्मा सुख सम्बेदनमें समवाय सम्बन्ध वाला बन रहा था, अब वह न रहकर आत्मा दुःख सम्बेदनके समवाय वाला बन रहा है। कुछ भी पूर्वरूप परित्याग न हो तो समवाय सम्बन्ध भी नही बन सकता और यदि कहो कि पूर्वरूपका परित्याग हो जाता है, तब अनेकान्तात्मक कैसे सिद्ध न होगा ? यद्यो तो अनेकान्तात्मकता है कि पूर्वरूपका तो हो व्यय और उत्तरपर्यायका हो उदात्त और दोनों अवस्थाओंमे रहता हुआ वह पदार्थ रहे, तो उत्पादव्ययव्योव्यात्मक बन गया ना, बन यही तो अनेकान्तात्मक है। इस आत्माकी अनेकान्तात्मकता स्वसम्बेदन प्रत्यक्षसे भी सिद्ध हो रहा है। देखो यह पर्यायकी अपेक्षासे तो, आत्मा व्योव्यात्मात्मक है अर्थात् उन पर्यायसे देखो यह अलग है। अब इस पर्यायसे भी देखो अलग है। इस तरह भिन्न-भिन्न पना होना यह भी ध्यानमे आ रहा है ना और चैतन्यकी अपेक्षासे देखा आत्माको तो अनुगमात्मक प्रतीतिमे आ रहा। वही वही है ना आत्मा चैतन्य स्वरूप जो पहिले था सो ही स्वरूप अब है। तो पर्यायकी अपेक्षा तो इसमे व्यावृत्ति पायी जाती है और चैतन की अपेक्षा इसमे अनुवृत्ति पायी जाती है। सबके स्पष्ट प्रतीत हो रहा है। अभी आत्मा मे सुख हो फिर दुःख आ गया। फिर शान्ति आयी फिर चिन्ता हुई आदिक स्वरूप की अपेक्षासे तो आत्मामे व्यावृत्ति है और आत्मामे वहीं चैतन्यस्वरूप जो पहिले था सो अब भी है। वही ब्रह्मत्त्व सत्त्व आदिक स्वरूप जो पहिले था सो अब भी है। तो व्यावृत्तिसे भी युक्त और अनुगमसे भी युक्त आत्मा है यह बात प्रत्यक्षसे ही प्रसिद्ध है।

प्रमाणप्रतिपन्न वस्तुस्वरूपमे अनुवृत्तव्यावृत्त स्वरूपके विरोधका अनवकाश—यकाकार कहता है कि अनुवृत्तका स्वरूप है और कुछ व्यावृत्तका स्वरूप है और कुछ। सब भिन्न स्वरूप हैं, अनुवृत्त तो सहस्र धर्मसे बनता है, व्यावृत्त विसहस्र धर्मसे बनता है तो ऐसे भिन्न-भिन्न स्वरूप वाम इस अनुवृत्ति और व्यावृत्तिमे जब परस्पर विरोध है तो फिर आत्माको अनुवृत्ति व्यावृत्त्यात्मकता कहना कहाँ तक युक्त है। अर्थात् सामान्यविशेषात्मक कह देना कहाँ तक सही है ? अनुवृत्ति सामान्यसे

व्यावृत्ति विशेषसे बनी । तो इन दोनों में विरोध है. अतः आत्माको सामान्य विशेषात्मक नहीं कहा जा सकता । उत्तर देते हैं कि यह कहना भी तुम्हारा असत्य है प्रमाण से जानी गयी वस्तुके स्वरूपमें विरोधना अदकाश नहीं होता । देखो एक सर्पने अपने शरीर की कुण्डली बना लिया । अर्थात् गोल गोल बनकर बैठ गया फिर उस कुण्डली को क्षतम कर दिया लम्बा होकर बन दिया तो उस सर्पमें जो दो अवस्थायें आयी कुण्डली की और अकुण्डली की उन दोनों अवस्थाओंकी अपेक्षा देखो तो व्यावृत्ति रही कि नहीं । पहिले कुण्डल अवस्थामें या अब अकुण्डल अवस्थामें है, पर इस व्यावृत्ति के होनेपर भी क्या सर्प अन्य-ग्रन्थ हो गया ? वह तो अनुमात्मक ही रहा । अथवा जैसे अगुली टेढ़ी किया पोछे सीधी किया तो टेढ़ी और सीधी स्वभाव कि अपेक्षासे तो उसमें व्यावृत्ति पायी जा रही । जो सीधी है सो टेढ़ी नहीं जो टेढ़ी है सो सीधी नहीं किन्तु इतने मात्रसे क्या वह भिन्न-भिन्न पदार्थ बन गया ? वह तो वही है । पहिले टेढ़ी अवस्थामें यी अब सीधी अवस्थामें आई, तो यो ही आत्माका भी परिज्ञान हो रहा कि सुख दुःखादिक स्वरूपकी अपेक्षासे तो इसमें व्यावृत्ति प्रतीत होती है, जो पर्याय सुखमयतामें या सो दुःखमयतामें न रहा, पर इनने मात्रसे चैतन्यस्वरूप आत्मा भी क्या भिन्न भिन्न पदार्थ बन गया ? वह तो वही एक है । तो यो आत्मवस्तुमें अनेकान्तात्मकता धरावर प्रसिद्ध है ।

सुखदुःखादिक अवस्थाओंकी आत्मासे अत्यन्त भिन्नताकी असिद्धि—
अब शकाकार कहता है, कि सुखदुःख आदिक अवस्थायें हैं वे आत्मासे अत्यन्त जुदी हैं, तो सुख दुःख आदिकमें अगर व्यावृत्ति चलती है, अभी सुख था, अब न रहा, अब दुःख आ गया । अब दुःखकी भी व्यावृत्ति हो गई तो यो सुखदुःखादिकमें व्यावृत्ति बनी रहो, पर आत्मासे अब ये सुखदुःख आदिक अवस्थायें अत्यन्त भिन्न हैं तो सुखदुःख आदिककी व्यावृत्तियोंसे आत्मामें क्या आ गया जिससे आत्माको भी तुम व्यावृत्तात्मक कर रहे हो ? उत्तर देते हैं कि यह कहना तुम्हारा यो अशुक्त है कि सुखदुःख आदिक परिणतियाँ होती हैं और विलीन होती हैं । नवीन परिणतियाँ होती हैं । तो सुखदुःखादिक जब आत्मासे अत्यन्त भिन्न हैं ही नहीं तो कैसे न यह माना जा सकेगा कि आत्मा अभी सी था जो अब दुःखी होगया, तो व्यावृत्ति आ गई । शकाकार कहता है कि आत्मा और सुखदुःखादिक अवस्थायें इनमें तो स्वरूपभेद है, ये भिन्न कैसे न हुए ? यदि आकारभेद होनेपर भी अर्थात् स्वरूपभेद होनेपर भी आत्मा और सुखदुःखादिकको एक मान लिया जाय, तब तो भीट पहाड आदिक सारी दुनिया के पशुपक्षियोंकी एक ही मान लो ! हे तो नहीं ये एक घट पट आदिक, क्योंकि उनमें आकारभेद है, स्वरूपभेद भी है । तो इसी तरह आत्मा और सुखदुःखादिक अवस्थायें, इनमें स्वरूपभेद है । इस कारण ये एक नहीं हो सकते, ये भिन्न ही हैं । उत्तर देने हैं

कि तुम्हारा वान बिना बिचारे तो बड़ी सुन्दर लगती है पर बिचार करने पर इसमें शोभा नहीं जचती। क्योंकि आत्मामें जैसा पूर्वापर्याय और उत्तर पर्याय ज्ञानमें तादात्म्य है, स्वरूप है, इस तरहके तादात्म्यरूपसे घटमें पट प्रमाणसे कहा प्रतीत हो रहा है ? देखो ! पूर्वापर्याय ज्ञानके साथ भी आत्माका तादात्म्य है। उत्तर पर्याय ज्ञानके साथ भी है। तो जैसे एक वस्तुमें पूर्वोत्तर क्रियाका तादात्म्य मिल रहा है उस तरह अत्यन्त भिन्न घट पट आदिकमें तो इस तादात्म्यकी प्रतीति नहीं हो रही, और प्रतीति मान लीये तो फिर मान लो, स्वरूपभेद होनेपर भी उनमें भी नाशान नहीं है, पर प्रतीति तो नहीं है। जैसे—प्रत्यभिज्ञान ज्ञान एक ही है, और उसमें स्मरण और पश्यत दो प्रकारके आकार आते हैं। पदार्थ एक ही है और उसमें सामान्य और विशेष दो प्रकारके (धर्म) हैं। सशयज्ञान एक ही है, पर उसमें अनेक कोटियोंका आकार आता है, चित्रज्ञान एक है और उसमें आकार नाना आ रहे हैं तो वो आत्मा एक रहे और उसमें सामान्य विशेषणा रहे, इसमें क्या विरोध है ? कुछ भी विरोध नहीं। अतः निर्विवाद यह सिद्ध हो गया कि प्रत्येक पदार्थ सामान्यविशेषात्मक होते हैं और सामान्यविशेषात्मक पदार्थ ही प्रमाणके विषयभूत होते हैं।

पदार्थको सामान्यविशेषात्मक न मानकर द्रव्यगुण आदिको स्वतन्त्र स्वतन्त्र पदार्थ माननेकी शक्ती—शक्तीकार, कहता है कि पदार्थ सामान्यविशेषात्मक होता है यह बात तो जोड़-मेलकी की गई है। वास्तवमें तो परस्पर अत्यन्त भिन्न-भिन्न द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विशेष, समवाय नामके ६ ही पदार्थ होते हैं। जिस सामान्य व विशेषते तादात्म्य मिलाकर पदार्थ बना हो वह सामान्य व विशेष स्वयं स्वतन्त्र पदार्थ है। अब इन सब पदार्थोंका क्रमसे वर्णन सुनो। प्रथम पदार्थ है द्रव्य। द्रव्य होते हैं ६ - पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काल, विज्ञा, आत्मा और मन। द्रव्य वह कहलाता है जिसमें गुण, कर्म, सामान्य, विशेष मौजूद रहा करते हैं। जो स्वयं कोई पदार्थ है स्वतन्त्र, पिण्डरूप, जिसकी अर्थक्रिया होती है, जिसका ग्रहण होता है ऐसा प्रधान पदार्थ द्रव्य नामसे कहा जाता है और वे द्रव्य ६ होते हैं - जिनमेंसे पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु वे चार द्रव्य तो निम्न भी होने और अनित्य भी होते। पृथ्वी दो प्रकारकी है नित्य और अनित्य। जल दो प्रकारका है—नित्य और अनित्य, अग्नि दो प्रकारका है—नित्य और अनित्य। वायु भी दो प्रकारकी है—नित्य और अनित्य। जो परमाणुरूप हैं पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु वे सब निम्न हैं, क्योंकि परमाणुरूप नित्य पदार्थ अकारण हुआ करता है, वह किसी कारणसे उत्पन्न नहीं होता। जैसे कि स्कन्ध है वह कारणसे उत्पन्न होता है। अनेक परमाणुओंका मिलकर स्कन्ध होता है तो स्कन्ध अनित्य हो गए, पर जो परमाणु हैं वे परमाणुरूप द्रव्य तो नित्य ही हैं क्योंकि अकारणवान हैं। हाँ, उन परमाणुओंसे रचे गये जो द्रव्यरूप आदि कार्य हैं वे नित्य हैं। तो ऐसे परमाणु पृथ्वीमें होते और जल, अग्नि वायुमें भी होते। वह भी परमाणुओंका पिण्डरूप है। तो वे सब इस दृष्टिसे नित्य भी हैं और अनित्य

भी हैं। और, आकाश, काल, दिशा आदिक द्रव्य नित्य ही हैं, क्योंकि इनकी उत्पत्ति नहीं होती। और, इन सभीके गती ६ द्रव्योमे द्रव्यत्वके सम्बन्धसे द्रव्यरूपता आती है नाम तो है यह द्रव्य पर इसमे द्रव्यत्वका सम्बन्ध होता है उससे यह द्रव्य कहलाता है।

विशेषवादमें द्रव्यत्वसंबद्ध द्रव्यका समर्थन—यह शंकाकार वैशेषिक सिद्धान्तवादी है। वैशेषिक सिद्धान्तमे भेदवादका महत्त्व दिया है। जहाँ जानते जानते कुछ भी अन्तर सहित सोचना होवे वस वहाँ मान लिया जाता है कि यह प्रथक् पदार्थ है। जैसे—रूप जाना, रस जाना, गंध, स्पर्श जाना तो ये सब प्रथक् पदार्थ हो गए, पर रूपी भी तो जाने जाते। तो जो भी रूपी जाने गए, तिन्ध रूप जाने गए वे प्रथक् पदार्थ हैं। जिस जिसके ज्ञानमे किसी भी प्रकार रच रच भी अन्तर आये तो वे प्रथक् पदार्थ कहलाते हैं। तो इस वैशेषिकसिद्धान्तकी कुञ्जीसे ये द्रव्य गुण कर्म सामान्य आदिक प्रथक् प्रथक् पदार्थ माने गए हैं। तो शंकाकार कह रहा है कि पदार्थ ६ जातिके होते हैं, जिनमे द्रव्य ६ प्रकारके हैं और इन ६ प्रकारके द्रव्योमे असाधारण स्वरूप क्या है जिससे ये भिन्न—भिन्न जाने आये? इनका असाधारण स्वरूप यह है कि ये इतरका व्यवच्छेद करके रहते हैं। अर्थात् पृथ्वी जल, अग्नि, वायु, आकाश, दिशा, आत्मा, मन ये ६ पदार्थ द्रव्य, गुण, कर्म आदिकको हटाकर रहते हैं अर्थात् उनका स्वरूप और कुछ है, और इनका स्वरूप और कुछ है। पृथ्वी आदिक मनः पर्यन्त समस्त द्रव्य अन्य गुण आदिकसे भिन्न रहा करते हैं और उनको किन शब्दोंसे कहा जाव। वह क्या चीज है यह स्वयं नहीं बताया जा सकता, किन्तु द्रव्यत्वके सम्बन्ध से उनको द्रव्य है ऐसा व्यवहार करते हैं। जिनमे द्रव्यत्वका सम्बन्ध नहीं है उनमें द्रव्य है ऐसा व्यवहार नहीं किया जाता जो द्रव्य नहीं है जिसमे द्रव्यका व्यवहार नहीं होता उनमे द्रव्यत्वका सम्बन्ध नहीं है। जैसे गुण कम सामान्य विशेष, समवाय, इनको कोई द्रव्य नहीं कहता। पृथ्वी, जल, अग्नि वायु, आकाश, दिशा आत्मा और मन इनको सब लोग द्रव्य कहा करते हैं, तो जिनको लोग द्रव्य शब्दसे कहा करते उनमे द्रव्यत्वका सम्बन्ध है।

द्रव्यके पृथ्वी आदिकके आभ्यन्तर भेदोमे द्रव्यत्वकी व्यवस्था—पृथ्वी आदिक आवागमन भेदोमे भी यही बात है। पृथ्वीत्वका सम्बन्ध होना पृथ्वीका लक्षण और फिर पृथ्वी द्रव्यजातिके भी अन्तर अन्य द्रव्योसे भिन्न रहा करती है पृथ्वी जल, अग्नि, वायु, आकाश, दिशा, आत्मा और मन इन ६ द्रव्योसे निराला है। इसी प्रकार जल अन्य ६ द्रव्योसे निराला है। तो इसका जो लक्षण है द्रव्यका कि अन्यका व्यवच्छेदक रहना, दूसरेसे हटा हुआ भिन्न रहना यह है पदार्थका लक्षण, इससे जाना जाता है पदार्थ। सो यह लक्षण समष्टिरूपसे और व्यक्तिरूपसे भी द्रव्यमे षटित है। और, फिर जैसे पृथ्वी कहलाती है पृथ्वीत्वके सम्बन्धसे, वल है जलत्वके सम्बन्धसे, इसी प्रकार समस्त पदार्थ अपनी जातिके सम्बन्धसे रहा करते हैं। जो पृथ्वी आदिक ६

द्रव्य बताये गए हैं और उनका लक्षण यह बताया है कि वे गुण कर्मादिक अन्य सब पदार्थोंसे भिन्न रहा करते हैं तो इसी लिए उनमें द्रव्यका व्यवहार होता है तो यहाँ कोई जानना चाहे कि पृथ्वी आदिकमें भेद और पृथ्वी आदिकका व्यवहार किस कारण से है तो उसका भी कारण यह है कि पृथ्वी अन्य दोष ८ द्रव्योंसे भिन्न है और पृथ्वीत्वका उनसे सम्बन्ध है जिससे पृथ्वीका व्यवहार चलता है, अब कोई पृथ्वी पृथ्वीके अन्तर जानना चाहे जैसे घट पट ये सब पृथ्वी ही तो हैं। अब घटमें पृथ्वी व्यवहार कैसे बना ? तो घट घटको छोड़कर अन्य पटादिक जितने पिण्ड हैं उन सबसे भिन्न हैं और साथ ही घटन घटत्वका सम्बन्ध है सो घटत्वके सम्बन्धसे यह घट कहलाता है। हाँ कह दो पदार्थ जो निरर्थक हैं, निरर्थक हैं, एक हैं उनमें आवान्तर भेद नहीं बनता। उनमें केवल गुण कर्मादिकका भेद है। यदि आकाशके अनेक प्रकार होते या अनेक आकाश होते, तो उनमें भी परस्पर भेद बताया जाता, लेकिन इनका आवान्तर भेद ही सम्भव नहीं है। तो इन पृथ्वी आदिकमें आवान्तर भेदका भी साधन यही रहा कि अन्यसे तो भेद है और इनकी जातिका इनमें सम्बन्ध है। इस तरह द्रव्य ९ प्रकारके होते हैं।

पृथ्वी आदिक द्रव्योंमें गुणोंकी व्यवस्था—अब इन द्रव्योंकी और गुणों की ओरसे पहिचान करें तो पृथ्वीमें है गन्ध जलमें है रस, अग्निमें है रूप और वायुमें है स्पर्श। जैसे—जैन लोग बताते हैं कि प्रत्येक पुद्गलमें चार गुण होते हैं रूप, रस, गन्ध, स्पर्श तो प्रत्येक अणुमें ४ ही गुण हों यह बात नहीं बनती, किन्तु जातिके विभाग से उनमें विभाग है। पृथ्वीमें गन्ध गुण है। जलमें रस गुण है। अब किसी जलमें अगर गन्ध आती है तो वह गन्ध जलकी नहीं है वह तो जो पार्थिव तत्त्व है, अर्थात् जो मिट्टीके कण हैं उनका गन्ध है, इसी प्रकार पृथ्वीमें रस गुण आया, जैसे किसी सूखे फलमें रसका ज्ञान होता है तो वह रस पृथ्वीका गुण नहीं है किन्तु उसमें जल तत्त्व मिला है उसका वह गुण है। इस तरह इन चार द्रव्योंमें भिन्न भिन्न चारों प्रकारके गुण रहा करते हैं और इस तरह इन द्रव्योंकी व्यवस्था है। और, आकाश, काल, दिशा ये अनादि सिद्ध हैं और इनमें आवान्तर भेद नहीं हुआ करते।

गुण और क्रियानामक पदार्थोंका निर्देश—द्रव्यके सत्त्वकी भाँति रूपादिक २४ गुण भी सत् होते हैं वे गुण सब अपने—अपनेमें अपना अपना जुदा—जुदा स्वरूप रखते हैं और, वे भी सत् हैं इन लिए पदार्थ कहनाते हैं। या यो कह लीजिए कि पद का जो अर्थ हो सो पदार्थ। जितने भी पद हैं जितने भी शब्द हैं उनका कुछ न कुछ वाच्य अर्थ होता है। नहीं तो पद बन कैसे गया ? कुछ अर्थ न हो, कुछ चीज न हो, वस्तु न हो और बन जाय पद, तो नहीं बन सकते। मते ही उनमें ऐसा विचार कर सकते हैं कि गधेके सींग कहाँ होते, तो भले दो गधेके सींग नहीं लेकिन गधा कोई पदार्थ है और सींग कोई पदार्थ है। कोई पदार्थ न हो तो ये पद शब्द भी नहीं बन

सकते। तो रूपादिक २४ गुण होते हैं ये भी पदार्थ हैं। उत्क्षेपण आदिक ५ अर्थ क्रियायें होती हैं वे भी पदार्थ हैं। फिकना, आना, जाना, गोल घूमना ये सब क्रियायें हैं वे सब पदार्थ हैं।

सामान्य और विशेष नामक पदार्थोंका निर्देश— सामान्य भी पदार्थ है। वह सामान्य दो प्रकारका होता है एक पर सामान्य और एक अपर सामान्य। किन्तु सामान्यका जो लक्षण है वह दोनों प्रकारके सामान्यमें घटित होता है। सामान्यका लक्षण है अनुगत ज्ञानको कारण बने। यह सत् है यह सत् है इस तरह अनुगत ज्ञान का कारण सामान्य होता है। यह द्रव्य है यह द्रव्य है अथवा यह गुण है यह भी गुण है इस प्रकारका जो अनुगत ज्ञान बनता है उसका कारण सामान्यका सम्बन्ध है। और वह सामान्य दो प्रकारका होता है पर सामान्य और अपरसामान्य जो उत्कृष्ट सामान्य है, जिससे बढ़कर और कोई व्यापक नहीं है वह तो पर सामान्य है और परसामान्य के भेद कर देनेपर फिर एक भेद कोई सामान्य दृष्टिसे दिखता है तो वह अपरसामान्य है। जैसे—पदार्थ ६ होते हैं—तो पदार्थ यह तो हुआ परसामान्य। अब ६ बताये गए द्रव्य, गुण कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय तो उनमेंसे एकको ग्रहण करो, द्रव्य कह लो, तो द्रव्य हो गया अपरसामान्य क्योंकि यह भी पदार्थमें गमित हो जाता है। तो यो दो प्रकारके सामान्य होते हैं विशेष भी पदार्थ है और विशेष अत्यन्त व्यावृत्ति बुद्धि का कारणभूत है, एक दूसरेसे अलग है। इस प्रकार अलगवावका ज्ञान करानेका कारण भूत होता है विशेष।

समवायनामक पदार्थका निर्देश और शकाकारका उपसंहार—छट्वां पदार्थ है समवाय। अयुत सत् पदार्थोंमें अर्थात् जो अलग-कलग नहीं हैं, एक ही हैं ऐसे पदार्थोंमें याने जो आधाय और आधारभूत हैं, उनमें ऐसा ज्ञान बनता है कि इसमें यह है, तो इसमें यह है इस प्रकारके ज्ञानका कारणभूत जो सम्बन्ध है उसे समवाय कहते हैं। जैसे यह बोध होता है कि आत्मामें ज्ञान है—अब आत्मा और ज्ञान ये अयुत सिद्ध हैं, ज्ञानको छोड़कर आत्मा किसीने देखा, आत्माको छोड़कर ज्ञान कहीं किसीने देखा है ज्ञान और आत्मा सदा एक साथ रहते हैं। अयुत सिद्ध सम्बन्ध है, फिर भी इसमें ऐसा ज्ञान तो होता है जोगोको कि आत्मामें ज्ञान गुण है, पर ऐसा कोई नहीं ज्ञान करता कि ज्ञानमें आत्मा है। जैसे पृथ्वीमें गंध है, यो तो ज्ञान कर सकते हैं, पर गंधमें पृथ्वी है इस प्रकारका कोई व्यवहार नहीं करता। तो जो अयुत सिद्ध पदार्थमें जो कि आधाय आधारभूत है उनमें इसमें यह है इस प्रकारके ज्ञानका जो कारणभूत है, ऐसा ज्ञान बनता है। सब सम्बन्धका नाम है समवाय इन ६ पदार्थोंमें जैसे कि द्रव्य नित्य भी होते, अनित्य भी होते इसी प्रकार गुण भी कोई नित्य होते हैं कोई अनित्य होते हैं। जो नित्य द्रव्यके आश्रयमें रहने वाला गुण है वह नित्य ही होता है और जो अनित्य द्रव्यके आश्रयमें रहने वाला गुण है वह अनित्य ही होता है। पर क्रियायें

सब अनित्य होती है। परन्तु सामान्य, विशेष, समवाय ये तीन पदार्थ नित्य ही होते हैं। इस तरह लोक, ६ पदार्थोंका समूह है, इस कारण पदार्थोंको सामान्यविशेषात्मक कहना ठीक नहीं, किन्तु इस तरह ६ पदार्थोंकी व्यवस्था बनाना ठीक है।

। द्रव्य गुण कर्म सामान्य-विशेष-समवायके रूपसे ६ पदार्थोंकी असिद्धि अब उक्त शकाश्रीका समाधान करते हैं। वैशेषिक-सूत्रान्तर्गत जो यह कहा गया है कि प्रमाणके द्वारा प्रमेय द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय नामके ६ ही पदार्थ हैं और उनकी व्याख्यायें भी जो बतायी हैं वे सब भी कथनमात्र हैं, क्योंकि जब उनपर विचार करते हैं तो द्रव्यादिक ६ पदार्थ सही नहीं उतर सकते। प्रथम तो यह बात है कि पदार्थोंकी जातियाँ उतनी मानना चाहिये कि जिनमें कोई पदार्थ जातिमें छूट न जाय। और, जो अपने भागकी जातिमें दूसरा कभी भाग न सके, जातियाँ उतनी होती हैं, किन्तु इस प्रकारके नियन्त्रण आपके ६ पदार्थोंमें नहीं बन सके। देखो-ना। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, वनस्पति इन ५ की जातियाँ जो भ्रम-भ्रमण नहीं हो सकती कि चूँकि उनमें एक दूसरेके गुण परिणामन बन सकते हैं। जैसे, जलके अणु कभी हवा बन सकते हैं, पृथ्वीके अणु वनस्पति बन सकते हैं, वनस्पतिके अणु पृथ्वी बन जाते हैं। जो अब सजीव पेट खाता है उसे तो मान रहे वनस्पति और अब वह सूख जाता है, निर्जीव हो जाता है तब उसे मानने लगते हो पृथ्वी, तो यो जातियाँ तो नहीं ठीक बन सकी चार भ्रमण द्रव्य नहीं रह सके। दूसरे—इनमें अनेक पदार्थ छूट भी गए हैं, इसका भी वर्णन आगे करेंगे। तो ये ६ प्रकारके इस उल्लेखे पदार्थ ठीक युक्तिमें नहीं उतरते।

सर्वथा नित्य द्रव्यकी असिद्धि—और भी विचार करो। जो यह कहा है कि पृथ्वी आदिक चार प्रकारके द्रव्य नित्य भी हैं और अनित्य भी हैं। तो किसी भी पदार्थको नित्यात्मक व अनित्यात्मक मानना तो युक्त है लेकिन यो नित्य अनित्य मानना कि उसमें यह तो नित्य ही है और यह अनित्य ही है, यो स्वतन्त्र स्वतन्त्र नित्य ही अनित्य मानो तो वह अयुक्त बात है, क्योंकि जिसको नित्य माना उसको तो नित्य ही मान लिया। वह कथंचित् अनित्य भी है जिसकी गुञ्जायश न रही, जिसको अनित्य माना उसे अनित्य ही मान लिया। वह कथंचित् नित्य है ऐसी गुञ्जायश नहीं रही गई है। तो देखो। जो एकान्त नित्य है उसमें किसी भी प्रकारसे अर्थक्रिया नहीं बन सकती। न तो क्रमसे अर्थक्रिया बनेगी और न एक साथ। और, अर्थक्रिया हो, परिणामन हो, काम हो तभी वह सत् रह सकता है। अर्थक्रिया नहीं है तो वह असत् हो जायगा। किस तरह? जैसे माना है कि जो परमाणु है वह तो नित्य ही है और जो परमाणुवोका कार्य है—वो अणुवोका सम्बन्ध बन जाता, अनेक अणुवोका पिण्ड बन जाता वह अनित्य है। तो यह बातोंको कि आपके उन परमाणुवोमें द्व्यणुक आदिक कार्य द्रव्यको उत्पन्न करनेका स्वभाव है या नहीं? यदि कहो कि परमाणुवो

मे द्व्यणुक आदिक कार्योंके उत्पन्न करनेका स्वभाव है तो एक साथ ही सारे कार्य कथो नहीं उत्पन्न हो जाते ? क्योंकि परमाणुबोमे कार्यजनकत्व स्वभाव है । और, जब स्वभाव है तो सदा ही कार्य एक साथ ही एक समय हो जाना चाहिए, क्योंकि जो सम्पूर्ण कारणसहित है वह एक ही साथ उत्पन्न हो जाया करता है । जिसके कारण पूरे मिल चुके हैं वे सब एक साथ ही उत्पन्न हो जाते हैं । जैसे कि बहुतसे बीज जमीन में बो दिए गए । अब सारे कारण मिल गए—खेत, पानी, खाद आदिक सब कारण मिल चुके हैं तो वे सारे अकुर एक ही समयमें उत्पन्न हो जाते हैं । अब अणुबोको कार्य उत्पन्न करनेका स्वभाव वाला मान लिया है, अब कारणकी क्या कमी रही ? जब स्वभाव ही अणुबोमे कार्यद्रव्यको उत्पन्न करनेका मान लिया गया तब सारे द्व्यणुक आदिक कार्य एक साथ उत्पन्न हो जाने चाहियें । और, यदि मानलो कि द्व्यणुक आदिक कार्योंके उत्पन्न करनेका स्वभाव है परमाणुबोमे, द्व्यणुक आदिक कार्योंके सारे कारण एक साथ मिल चुके हैं और फिर भी कार्य उत्पन्न न हो तब फिर कभी भी कार्य उत्पन्न न होना चाहिए । तब इससे नित्यकी व्यवस्था बन नहीं सकती । और यदि मान लोगे कि अणुबोमे द्व्यणुक आदिक कार्य उत्पन्न करनेका सामर्थ्य नहीं है तब फिर कभी भी कार्य न होना चाहिए । फिर अनित्य द्रव्य कोई रहे ही नहीं ।

शकाकार द्वारा कार्यके तीन प्रकारके कारणोंका प्रतिपादन—शकाकार कहता है कि बात यह है कि कारण होते तीन प्रकारके । समवायि कारण असमवायि कारण और निमित्त कारण इसका हम लक्षण अभी ही कहेंगे । प्रकरणमें यह जानना कि अणुमे कार्य उत्पन्न करनेका स्वभाव है और वह नित्य है, लेकिन जब तक तीनों कारण नहीं मिल जाते तब तक द्व्यणुक आदिक कार्य उत्पन्न नहीं होते । कारण तीन प्रकारके होते हैं समवायिकारण असमवायिकारण और निमित्तकारण । समवायि कारण तो वह कहलाता कि जिसमें कार्य उत्पन्न होता है । जैन सिद्धान्तमें उपादान कारण माना गया है उसका भी अर्थ यह ही किया करते हैं कि जिसमें कार्य उत्पन्न हो उसे उपादान कारण कहते हैं इस किन्तु इन दोनों कारणोंमें यह अन्तर है कि उपादान कारणसे कार्यको अप्रयक्सूत माना है, किन्तु समवायि कारणसे कार्य प्रयक्सूत है । अर्थात् जिसमें कार्य प्रयक् रूपसे उत्पन्न होवे उसको समवायि कारण कहते हैं । जैसे कि दो अणुबोसे द्व्यणुक स्क्व बनता है तो द्व्यणुक हुआ कार्य और उसका समवायि कारण हुये वे दोनों अणु । असमवायि कारण उसे कहते हैं कि जो कार्यके एक पदार्थ में समवाय रूपसे रह रहा हो अथवा कार्यके कारणभूत एक पदार्थमें जो समवाय सम्बन्धसे रहता हो और कार्यको उत्पन्न करे उसे असमवायि कारण कहते हैं । जैसे कि कपडारूप कार्यकी उत्पत्ति होनेमें तंतुबोका संयोग है, वह असमवायि कारण है । कपडा रूप कार्यके बननेमें समवायि कारण तो हुए वे सब अणु जिनमें एक कार्य उत्पन्न होगा, पर उन अणुबोमें समवेत है संयोग । संयोग गुण माना गया है और गुण और

द्रव्यका होता है समवाय सम्बन्ध । तो सयोगका उन तत्त्वोमे समवाय सम्बन्ध है । तो वह बनलाया जा रहा है कि कपडा बननेका समवायि कारण तो है वे तत्त्व और असमवायि कारण है तत्त्वोंका सयोग । जैसे द्रव्यगुण कार्यकी उत्पत्ति होनेमे समवायि कारण तो है वे दो अणु पर उन दो अणुवोका जब तक सयोग न बनेगा तब तक द्रव्यगुण तो न बनेगा तो सयोग है असमवायि कारण । अथवा यो, समझिये कि पटमें भी समवेत है रूपादिक । कपडामे रूपादिक गुणोंका समवाय तो है, अब उन रूपादिकके उत्पन्न होने मे पटको उत्पन्न करने वाले तत्त्वोंके रूपादिक असमवायि कारण हैं । शेष सब जिसने भी उत्पादक कारण हैं वे निमित्त कारण कहलाते हैं । इन तीन कारणोंका संश्लेषमें स्पष्ट स्वरूप यह हुआ कि जिसमे कार्य बतना है वह तो है समवायिकारण, पर उन समवायि कारणोंका सयोग बने ता वह है असमवायि कारण, और बाकी जितने भी और कारण हैं, जो उत्पत्तिके हेतुभूत हैं वे सब हैं निमित्त कारण । जैसे—भाग्य, आकाश आदि । जिन जीवोंके भाग्यके उदयसे उनका उपयोग होगा तो उनके कार्योंके बननेमे भाग्य भी तो निमित्तकारण है ।

असमवायि कारण सदा न मिलनेसे परमाणुसे सर्वथा कार्यकी अनुत्पत्तिका शकाकार द्वारा प्रस्ताव—समवायि कारण, असमवायि कारण व निमित्त कारण ये तीनों कारण जब मिलें तो कार्यकी उत्पत्ति होती है । उनमेसे अपेक्षणीय जो सयोग है उसका जब अभाव है तो सारे कारण हुए, कहीं मिले अतः द्रव्यगुण आदिक कार्य नही बनते । शकाकार कह रहा है कि निश्च परमाणुवो जा द्रव्यगुण आदिक कार्य द्रव्य बनते हैं, जो कि अनित्य हैं तो यह कह कर कि परमाणुवोमे यदि द्रव्यगुण आदिक कार्य उत्पन्न करनेका सामर्थ्य है तो सब कार्य एक साथ क्यों नही हो जाते ? सो यह आक्षेप ठीक नही है । उसका कारण यह है कि सारे कारण पूरे हुए कहीं ? समवायि कारण तो हर जगह मौजूद है पर असमवायि कारण तो नहीं मिल पा रहा । अर्थात् अणु-अणु हैं मौजूद पर जब उनका सयोग बने तब ना द्रव्यगुण आदिक कार्य बनेंगे । तो सयोग नामक असमवायि कारण नही मिला हुआ है इस कारण पूरे कारण नही मिल पाये अतः कार्यकी उत्पत्ति नही होती । उसमे यह दोष देना अयुक्त है कि अणुवोंसे समस्त कार्य क्यों नही एक साथ हो जाते ?

शकाकारकथित अपेक्षणीय सयोगकी कारणतापर ऊहापोह—अब उक्त शकाका उत्तर देते हैं कि समवायि असमवायि कारणका विभाज करके कार्यको उत्पत्तिकी व्यवस्था बनाना सही नही है, क्योंकि यहां शकाकार कह रहा है कि अपेक्षणीय जो सयोग है वह अभी नही मिल पाया इसलिए द्रव्यगुण आदिक कार्य नही बन रहे हैं । तो उन अणुवोंको क्या सयोगकी अपेक्षा करनी पड़ रही है ? जो निश्च होते हैं उनको तो किसीकी अपेक्षा नही करनी पड़ती । यदि कोई पदार्थ किसीकी अपेक्षा करे कि इसकी अपेक्षा करके यहां यह कार्य उत्पन्न हो सक रहा है तो उस कारणभूत

पदार्थमें नित्यता न ठहर सकेगी, क्योंकि उनमें अब दो स्वभाव आगए—अपेक्षा करके कार्य उत्पन्न कर सकना और अपेक्षा न करके कार्य उत्पन्न न कर सकना, नित्य पदार्थमें सयोगकी अपेक्षा नहीं हो सकती, क्योंकि सयोगादिक उसमें कोई अतिशय ही नहीं घर सकते। अपेक्षाका तो अर्थ यह है कि जिसकी अपेक्षा की गई, उसका सयोग हो जानेपर कोई अतिशय पैदा कर दिया जाता है। अतिशय अगर नहीं पैदा किया जा सकता तो अपेक्षाकी आवश्यकता ही क्या ? किन्हीं दो पदार्थोंको मिलाकर विज्ञान में कोई एक ज्ञात्यतर तीसरी प्रयोगकी बात बनाया करते हैं। दो रसायन मिलाकर कुछ एक नया प्रभाव बनाते हैं उन दो रसायनोंका सयोग कुछ अतिशय ही तो पैदा करता है तब तो उसकी अपेक्षा पड़ती है। इसी तरह नित्य परमाणुओंको सयोगकी जो अपेक्षा पड़ रही है तो यह बनलावो कि उनमें अतिशय क्या कर दिया जाता है ?

सयोगको ही परमाण्वतिशय माननेपर विडम्बनाओंका प्रदर्शन—यदि कहो कि सयोग हो जाना ही परमाणुओंका अतिशय कहलाता है क्योंकि और अतिशय कुछ कहे जायें तो उनकी नित्यताका घात होता है। ऐसा यह अतिशय है कि उन परमाणुओंका सयोग हो जाता है। तो पूछते हैं कि वह अतिशय नित्य है अथवा अनित्य, परमाणुओंमें जो अतिशय पैदा किया गया उसे चाहें सयोग नामसे ही कहकर दोषोंसे परे होनेकी चेष्टा की लेकिन वह भी अतिशय है। अथवा अनित्य न कहकर सयोग नामक अतिशय नित्य है तो सदा कार्यकी उत्पत्ति होनी चाहिए, क्योंकि परमाणुओंमें द्रव्यगुण आदिक कार्य उत्पन्न करनेका स्वभाव तो था ही और असमवायि कारण जो सयोग है वह भी नित्य मान लिया गया तब तो सभी ही कार्य उत्पन्न होने चाहियें। यदि कहो कि वह सयोग अथवा अतिशय अनित्य है, तो जब वह अतिशय अनित्य है तो इसका अर्थ है कि अभी उस अतिशयको भी पैदा करना पड़ रहा है। जो अनित्य है वह पैदा किया जाता है और नष्ट होता है, यह नीति है तो वह अतिशय आदि अनित्य है सो उस कल्पित उत्पत्तिमें किसकी उत्पत्ति मानी जाय ? सयोग अथवा कार्यकी ? परमाणुओंके सयोग नामका अतिशय और वह है अनित्य तो उसकी उत्पत्तिका कारण क्या है ? यदि सयोग कहते हो तो वही सयोग कारण है या अन्य सयोग कारण है ? यदि कहो कि वही सयोग कारण है तो अभी तो उस सयोगकी सिद्धि नहीं हो पा रही। उस की तो चर्चा चल रही है उस सयोगकी तो अब तक भी सिद्धि नहीं हो सकी। और फिर अपनी ही उत्पत्तिमें अपने ही व्यापारका विरोध है। अर्थात् सयोग सयोग को उत्पन्ना करनेमें वही सयोग व्यापार करके इसका विरोध है, क्योंकि जो स्वयं उत्पन्न—नहीं हो रहा उसका अपने आपमें व्यापार कैसे हो जायगा ? उस ही सयोगकी उत्पत्तिकी ही बात पूछ रहे हैं। यदि कहो कि अन्य सयोगसे उस सयोगकी उत्पत्ति हो जायगी तो प्रथम बात यह है कि अन्य सयोग माना नहीं गया है शकाकारके सिद्धान्तमें और फिर मान भी लिया जाय अन्यसयोग तो फिर उस द्वितीय सयोगकी उत्पत्तिमें कारण मान लिया जायगा तृतीय सयोग नामका अतिशय, फिर

तृतीय सयोगकी उत्पत्तिमें कारण माना जायगा चतुर्थ सयोगातिशय दोष आयगा, इसलिए सयोग सयोग नामक प्रतिशयको उत्पन्न करने यदि कहो कि क्रियाका प्रतिशय सयोग नामक प्रतिशयको उत्पन्न । उस क्रिया प्रतिशयमें भी पूछा जायगा कि उसकी उत्पत्ति कैसे हुई तथा आदिक दोष बराबर रहेंगे । तो सयोग नामक प्रतिशय असम्यक् कर परमाणुबोमें हमेशा कार्य नहीं होता यह सिद्ध करना अयुक्त है

अदृष्टापेक्ष आत्मपरमाणुसयोगसे द्व्यणुकादि कार्य में समाधान — शकाकारकी एक बड़ मान्यता है कि अदृष्टकी अपेक्ष और परमाणु सयोगसे परमाणुबोमें क्रिया उत्पन्न होती है और उन है कि द्व्यणुक आदिक कार्य आत्माके अदृष्टके कारण होते हैं क्योंकि है और उसका अदृष्ट सब जगह फैला हुआ है । जहाँ मणुबोमें द्व्यणु हो उसमें कारण आत्माका अदृष्ट पड़ता है । तो ऐसा मानने वालोंसे : आत्मा और परमाणुका जो सयोग बना तो उस सयोगकी उत्पत्तिमें : शय है सो तो बताओ ? यदि कुछ अन्य प्रतिशय बताये जायेंगे तो आता है । शकाकारकी ऐसी मान्यतामें कुछ यह बुद्धि भी उनकी तब कि जितने भी द्व्यणुक आदिक कार्य हो रहे हैं वे सब काय तो आत्माके जो भी दुनियामें स्कन्ध बन रहे हैं उनका उपयोग कौन करेगा ? आत्मा आत्माके मान्यसे ही ये सारे काम हो रहे हैं । तब भी मानो कि अदृष्ट और परमाणु सयोगसे परमाणुबोमें द्व्यणुक आदिक क्रियायें होती हैं प्रतिशय बताया जाना चाहिए जिसके कारण इनमें ही सयोग बनता है कोई उन परमाणुबोमें प्रतिशय पैदा होता है । यदि अन्य प्रतिशयकी अनवस्था दोष होगा ।

द्व्यणुकादिकार्यानिर्वर्तक सयोगका परमाणुवाद्याश्रितत्व, व अनाश्रितत्व इन तीन विकल्पोमें निराकरण — और भी बतना आदिकका रचने वाला यह सयोग क्या परमाणु आदिकके आश्रित है या निमित्त कारणके आश्रित है अथवा अनाश्रित है ? अणु बिखरे हुए अथ उनका सयोग हुआ वे द्व्यणुक बन गए, स्कन्ध बन गए तो इस प्रकार बना उस कार्यका रचने वाला है सयोग तो वह सरो । किमके आश्रयमें : क्या उन परमाणुबोमें अश्रयमें रह रहा या अन्य आकाश अदृष्ट आदि

परमाणु भी उत्पन्न होता है या परमाणुबोमे भी कुछ अतिशय उत्पन्न होता है तब तो परमाणु भी कार्य कहलाने लगे । परमाणुको आप कार्य मानते नहीं, उन्हें नित्य म नते हो । यदि कहो कि संयोगकी उत्पत्तिक समय आश्रयभूत परमाणु उत्पन्न नहीं होते तब तो संयोग परमाणुके आश्रित नहीं कहलाये, क्योंकि वहाँ तो उन परमाणुबोमे तो कारणता कुछ भी नहीं आया ? संयोग भी कैसे उत्पन्न हो गया ? और, वे सब परमाणु अब अकारक रहे, का एन नहीं रहे, क्योंकि कोई अतिशय ही न बने । यदि कहो कि संयोगको उत्पन्न करनेके स्वभावका अतिशय तो परमाणुबोमे नहीं होता फिर भी वे कार्यको उत्पन्न करते हैं तब तो सदा काल काय उत्पन्न करनेके प्रसंग आयागा क्योंकि अब निरतिशयपना तो सदाकाल रह रहा है यदि उसमें अन्य अतिशयकी कल्पना करागे तो अनवस्था है । उस अतिशयको करनेके लिए अन्य अतिशयकी कल्पना करनी पड़ेगी । इससे परमाणुको सर्वथा नित्य माननेपर कार्य होनेसे स्कन्ध बननेकी व्यवस्था नहीं हो सकती, इस कारण ऐसा ही मानो कि वे परमाणु जब कि बिलखे हुए थे तब तो असंयोग रूप थे, अब उन परमाणुमें असंयोगताका तो किया त्याग और संयोग रूपसे बनाया तब स्कन्ध कार्य बना और ऐसा माननेपर यह सिद्ध होगा कि परमाणु भी कथंचित् अनित्य हैं । द्रव्य दृष्टिसे तो वे नित्य हैं । कोई द्रव्य मिटता नहीं है पर परमाणुबोमे भी नाना प्रकारकी परिणतिया होती हैं उस दृष्टिसे वे कथंचित् अनित्य हैं । यदि कहो कि संयोग अनाश्रित है । निमित्त कारणोंके आश्रित है तो जितने दोष अभी बताये गए थे वे सब दोष इसमें भी लगेंगे । यदि अनाश्रित मानते हो कि संयोग किसीके आश्रय ही नहीं रहता तो इसका अर्थ यह हुआ कि निर्हेतुक उत्पत्ति हो गयी । कुछ कारण ही न था और उत्पत्ति हो जाती । जब निर्हेतुक उत्पत्ति होने लगी तो कार्योका सत्ता सत्त्व होना चाहिए, क्योंकि संयोग सदा काल है, और समवायि कारण परमाणु सदाकाल है । और निमित्त कारण सदा रहा ही करना है तो समवायि कारण असमवायि कारण और निमित्त कारण सदा ही जुटे हुए रहे तो कार्य सदा होना चाहिए । और फिर यह बतलावो कि संयोगको यदि अनाश्रित मानते हो तो वह गुण कैसे कहलायगा ? गुण तो वह कहलाता जो द्रव्यके आश्रय हो । द्रव्याश्रय. निर्गुण गुणः । यह स्वरूप वैशेषिकोंने भी माना । गुण उन्हें कहते हैं जो द्रव्यके आश्रय हैं । १०१ मध्य गुण रहे हो । तो संयोग यदि अनाश्रित है तो वह गुण नहीं कहला सकता—आकाश आदिककी तरह । जैसे—आकाश किसीका गुण है क्या ? वह तो स्वतन्त्र है, ऐसे ही अनाश्रित होनेसे संयोगमें गुणत्व ही नहीं रहा ।

असमवायि कारणरूप संयोगकी सर्वदेशसे तथा एक देशसे परमाणुबोमे रहनेकी असिद्धि—अच्छा अब यह बताओ कि यह संयोग अणुबोमे सर्वरूपसे है यथवा एक देशसे है ? शकाकारका यह भिन्नान्त है कि मिश्र-मिश्र परमाणुबोमे जो स्कन्ध बन जाता है तो उस स्कन्ध बननेमें तीन कारण पड़ते हैं । समवायि कारण असमवायि कारण और निमित्त कारण वे परमाणु स्वयं समवायि कारण कहलाते हैं जिन

परमाणुबोमे द्वयणुक आदिक स्क्व बनते हैं और उनका जो संयोग होता है वह है प्रम-
मयायि कारण । फिर बाहुरका जो बातावरण है वह कहलाता है निमित्त कारण ।
तो परमाणु परमाणुबोमे जो संयोग बना है तो क्या सर्वरूपसे उनका संयोग होता है
या एक देशरूपसे होता है ? अगर कहो कि सर्वरूपसे संयोग होता है, दो ग्रणु हैं
मिश्र-मिश्र और उनका संयोग ऐसा हुआ कि सर्वरूपसे हो गया वह पिण्ड एक ग्रणु
ही तो कहलायेगा । अर्थात् सर्वात्मना ग्रणुबोबोमे संयोग होनेसे पिण्ड भी ग्रणु माना
हो जायगा । और फिर उसमें अवयव न बन सकेंगे । जैसे दो ग्रणु सर्वरूपसे संयुक्त हो
गए फिर अवयव क्या रहा ? कोई पदार्थ इतना बड़ा है और उसके ये हिस्से हैं यह
अवयव कैसे बनेगा ? यदि कहो कि उन परमाणुबोका संयोग एकदेशन होता है तो
परमाणुबोमे भी भ्रमना आ गया । परमाणु परमाणुबोमे एक देशसे संयोग होता है,
तो इसका अर्थ है कि एक परमाणुके एक देशमें तो संयोग हुआ और शेष बचे रहे अब
परमाणु निरश कहीं रहा ? उसके तो अनेक भ्रम हो हो बैठे । तो इस तरह जब
विचार करते हैं संयोगके बारेमें तो द्वयणुक आदिक कार्योंमें संयोगकी सिद्धि नहीं
बनती । तो जब संयोग ही सिद्ध नहीं हो पा रहा तो फिर संयोगको परमाणुबोका
अतिशय क्या कहा जाय ? और निरतिशय होकर वे परमाणु यदि कार्योंको उत्पन्न
कर दें याने परमाणुबोमे कोई अतिशय प्रभाव कुछ भी न हो और वह स्क्व कार्योंको
उत्पन्न कर दे तो फिर एक ही साथ समस्त कार्योंकी उत्पत्ति हो जाना चाहिए परन्तु
ऐसा होता तो नहीं, इस कारण परमाणुबोमे यह बात पाई गई कि पहिले तो अनेक
स्वभाव है अर्थात् जब परमाणु बिखरे हुए थे तो उस हालतमें इनमें स्क्वका उत्पन्न
करनेका स्वभाव न था । यह पर्याप्तस्वभावकी बात कह रहे हैं । और, विविध संयोग
परिणामसे परिणत हो रहे तो परमाणुबोमे अब अनेक स्वभाव आया । वही स्क्वको
उत्पन्न कर दे ऐसा स्वभाव सम्भव हो गया । इससे परमाणुबोमे कथंचित् अनित्यपना
सिद्ध होता है । अब परमाणु मवया नित्य न रहे जैसे कि मान रहा था साकार कि
पृथ्वी, जल, अग्नि वायु ये दो दो प्रकारके हैं नित्य और अनित्य । जो कारणभूत
परमाणु है वे तो हैं नित्य और जो कार्यभूत द्रव्य हैं वे हैं अनित्य । ऐसी स्वतन्त्र-
स्वतन्त्र परमाणुबोमें संवया नित्यत्व और अनित्यत्वकी व्यवस्था नहीं है । पदार्थ तो
वह एक है, परमाणु परमाणु सब प्रत्येक एक एक हैं और वे हो कश्चित् नित्य और
कश्चित् अनित्य हैं । वे परमाणु कश्चित् अनित्य कैसे बने ? यह तो अज्ञानमें भी
सिद्ध होता है । जो क्रम बाने कार्योंके हेतुभूत होते हैं वे अनित्य होते हैं । जैसे क्रम
वाले अक्षर आदिककी रचना वाले बीज आदिक देवा ना । अनित्य हैं । जैसे वही
पहिले थोड़ा फुलाव हुआ, उसमें फिर फेंका फूटा, फिर अक्षर हुआ, फिर बड़ा बना ।
तो ये कार्य जब क्रमसे देखे जा रहे हैं तो सिद्ध होता है कि इनकी रचना वाले जो भी
कारण है वह भी अनित्य है । इसी तरह परमाणुकी बात है । ये परमाणु क्रम वाले
कार्योंके हेतुभूत हैं, इस कारण ये भी अनित्य हैं । तब यह सिद्ध हुआ कि प्रत्येक पदार्थ

नित्यानित्यात्मक होते हैं। अब उसीको ही इस निगाहसे देखलो ! जो सामान्यस्वरूप है वह तो नित्य है और जो विशेषस्वरूप है वह अनित्य है। तो परमाणु कथञ्चित् अनित्य सिद्ध होता है।

परमाणुके नित्यत्वकी सिद्धिके लिये सद्कारणवत्त्व हेतुका शङ्काकार का प्रस्ताव—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि परमाणु तो नित्य ही होता है क्योंकि सत् है अकारणवान है। उसका कोई कारण नहीं है, आकाशकी तरह। जैसे कि आकाश सत् है और उसका कोई कारण नहीं है, इसी प्रकार परमाणु भी सत् है और अकारणवान है, इस कारण नित्य है। देखो ! यह बात असत्य नहीं है। इतनी बात तो जैन भी मानते हैं कि परमाणु है कुछ। परमाणुके सत्त्वमे तो किसीको भी विवाद नहीं है, न इस शङ्काकारको, न अन्य दार्शनिकोंको। अब रही अकारणत्वकी बात, सो देखिये। परमाणुमे अकारणपना है, अर्थात् वह किसी कारणसे उत्पन्न नहीं होता, क्योंकि परमाणुका जो परिमाण है उसमे छोटा परिमाण वाला कुछ पदार्थ ही नहीं। किसी भी कार्यका कारण जो कुछ भी होता है वह अल्प परिमाण वाला हुआ करता है। कार्य होता है बड़ा और कारण होता है छोटा परिणाम वाला। और, जब परमाणुमे छोटा परिमाण कुछ है ही नहीं तब यह सिद्ध होता है कि परमाणु अकारणवान है। कारण जितने भी होते हैं वे कार्यसे अल्प परिणाम सहित ही होते हैं। द्रव्य एक अवयवी द्रव्य कैसे उत्पन्न होता है ? अपने परिणामसे अल्प परिणाम वाले अणुबोसे उत्पन्न होता है। जो भी कार्य हुआ करते हैं वे अपने परिमाणसे अल्प परिमाण वाले कारणोंसे रचे जाते हैं। जैसे कपड़ा कार्य अपने परिमाणसे अल्प परिमाण वाले तंतुबोसे बनाया गया है। कपड़ेका कारण क्या ? सूत ! तो सूतका परिमाण बड़ा होता है कि कपड़ेका ? कपड़ेका परिमाण बड़ा होता है। तो कार्य जितने भी होते हैं वे कारणके परिमाणसे बड़े होते हैं। कार्यके जितने भी कारण होते हैं वे कार्यके परिमाणसे छोटे परिमाण वाले होते हैं। तो जब परमाणुसे और छोटे परिमाण वाला जगनमे कुछ भी नहीं है तो इससे सिद्ध है कि परमाणु अकारणवान है। तो यो जब परमाणु सत् है और अकारणवान है तो उससे यह सिद्ध है कि वह नित्य ही होता है। जैसे कि आकाश सत् है और कारणवान है, इस कारण नित्य होता है।

शङ्काकारद्वारा कहे गये परमाणुके अकारणतत्त्वकी असिद्धि—अब इसका समाधान करते हैं कि परमाणुका सत्त्व तो सिद्ध है। माने परमाणु तो सत् है कुछ किन्तु वह अकारणवान है यह सिद्ध नहीं ? याने जैसे स्कन्ध हैं बहुतसे और उन स्कन्धोंसे टूटकर परमाणु कोई रह गए तो वे परमाणु कार्य रूग्ण रहे। स्कन्धोंकेविच ज्ञेय से परमाणुकी उत्पत्ति हुई। जैसे—कहते हैं ना—भेदादणुः। परमाणु भेदसे उत्पन्न होता है। तो स्कन्धके भेदसे उत्पन्न परमाणुकी जो परमाणुरूपता है वह कार्य कहलाती है। और, कार्य कारणसे बना। परमाणु स्कन्धका याने अवयवी द्रव्यका भेद अथवा विनाश

होनेसे उत्पन्न हुआ करता है। अवयवी द्रव्य बिखरे तब परमाणु हुआ करते हैं। इससे परमाणु कार्यभूत हो गए, अकारणवान न रहे। देखो—ना। जैसे घटका विनाश होनेसे खपरियोंकी उत्पत्ति होती है। तो खपरियाँ भी अकारणवान हुआ करती हैं कि सहेतुक ? खपरियाँ अकारणवान नहीं क्योंकि वे घट पिण्डके विनाशसे उत्पन्न होती हैं। इसी प्रकार स्कन्धके अवयवी द्रव्यके विनाशके कारणसे जब परमाणु उत्पन्न हुए हैं तो परमाणुओंको अकारणवान नहीं कह सकते। यह साधन असिद्ध भी नहीं है। देखो जब द्रव्यणुक आदिक अवयवी द्रव्यका विनाश होता है तब ही परमाणुका सम्भाव जाना गया है। अतः परमाणु अकारणवान नहीं हैं, और अब सहेतुक है परमाणु तो वह सर्वथा नित्य नहीं रहा। अतः परमाणु द्रव्य कथञ्चित् नित्य है कथञ्चित् अनित्य वहाँ यह विभाग नहीं कर सकते कि नित्य परमाणु भलग हुआ करता है और अनित्य परमाणु क ई दूसरा हुआ करता है।

द्रव्यपर्यायात्मक परमाणु द्रव्यमे नित्यानित्यात्मकताका कथन — वैशेषिक सिद्धान्तमे परमाणु दो प्रकार के माने गए हैं—एक परमाणु और एक कार्य परमाणु अर्थात् कार्य द्रव्य। कारण परमाणुको तो नित्य कहा है और कार्य परमाणु को याने अनित्य कहा है। इसपर यह कहा गया है कि जब परमाणु किसी स्कन्धसे बिखर करके उत्पन्न होते हैं तो परमाणु बिखर गए ना और जो कार्य होता है वह अनित्य होता है। तो जब दो घणु वाले स्कन्धमेसे टूटकर परमाणु निकला तो वह परमाणु अनित्य हो गया। जो जो स्कन्ध द्रव्यके विनाशके कारण उत्पन्न हुआ है उसको आप अकारणवान कैसे कह सकते ? वह तो कारणसे उत्पन्न हुआ। जैसे कि घटका विनाश होनेपर खपरियाँ उत्पन्न होती हैं तो खपरियाँ अकारण तो न कहलाती, इसी प्रकार जब परमाणु स्कन्धके अवयवीके विनाश पूर्वक होते हैं तो उन्हें अकारण नहीं कह सकते। वे सकारणकार हैं और इसी कारण अनित्य हैं। हाँ य स्वस्वरूपकी अपेक्षा वे नित्य हैं। जब स्कन्ध अवस्थामे वे परमाणु तब भी वे अपना वही स्वरूप संरक्ष बनाये रखे वे और वही अनन्तकाल तक रहेगा, तो द्रव्य दृष्टिसे परमाणु नित्य है और पर्याय दृष्टिसे परमाणु अनित्य है।

परमाणुके कार्यरूपत्वके साधक स्कन्धावयवभेद पूर्वकत्व साधनमे भागासिद्ध दोषका अभाव—अब यहाँ अवयवी द्रव्यके विनाश पूर्वक उत्पन्न होनेसे परमाणुको अनित्य सिद्ध करनेके प्रसंगमे शकाकार कह रहा है कि कुछ परमाणु तो ऐसे होते हैं जो सर्वथा स्वतन्त्र हैं याने स्कन्धसे टूटकर नहीं फिंके, किन्तु पहिलेसे ही परमाणुरूप हैं। तो ऐसे परमाणु जो कि कभी भी पहिले अवयवी द्रव्यका नहीं बने हैं वे परमाणु तो विनाशके बिना ही सम्भव है। हाँ जो परमाणु स्कन्ध रूपमे आ गए उन्हें तो आप कह सकते हो कि स्कन्धके अवयवीके विनाश होनेपर परमाणु उत्पन्न हुए पर जो परमाणु सदासे ही स्वतन्त्र हैं, कभी अवयवी रूप बने ही नहीं उन परमाणु-

बोला तो स्कंधके विनाशके विना ही सत्त्व है । तब तुम्हारा भागासिद्ध नामक दोषसे दूषित हो गया, अर्थात् यह साधन बनाना कि रपमाणु हेतु स्कंधसे अवयवी द्रव्यके विनाश पूर्वक होते हैं यह सिद्ध न हो सका । देखो कहीं हेतु सब परमाणुबोमे गया ? कुछ परमाणु स्वतन्त्र भी हैं और कभी स्कंध रूप हुए ही नहीं । अब उक्त शकाका उत्तर देते हैं कि ऐसा दोष देना युक्त नहीं है क्योंकि सर्वथा ही स्वतन्त्र रहे हो ऐसे परमाणु असिद्ध हैं । दुनियामे ऐसा परमाणु है ही नहीं जो अनादि कालसे अब तक परमाणु ही परमाणु रहा हो । कभी स्कंधरूपमे अवयवी द्रव्यमे न आया हो । अनुमान प्रयोग बना लीजिए कि स्वतन्त्र रूपसे विवादापन्न परमाणु अर्थात् जिसकी स्वतन्त्रताके सम्बन्धमे कुछ विवाद कर रहे हो ऐसे सब परमाणु भी स्कंधके विनाश पूर्वक ही होते हैं । अर्थात् सभी परमाणु स्कंध विनाश पूर्वक हैं क्योंकि परमाणु होनेसे । जैसे द्व्यणुक आदिक अवयवोके भेद पूर्वक परमाणु परमाणु हैं अतएव स्कंधके भेद पूर्वक हैं । अर्थात् सभी परमाणु स्कंधके विनाशपूर्वक हुए हैं ऐसा परमाणु स्कंधके विनाशपूर्वक हुए हैं, ऐसा परमाणु कोई नहीं है जो अनादि कालसे लेकर अब तक अनन्त काल व्यतीत हो चुका ना, उसमे स्वतन्त्र ही रहा आया हो ।

परमाणुके कार्यरूपत्वके साधक स्कन्धावयवभेदपूर्वकत्व हेतुमे अनेकान्तिक दोषका अभाव—अब शकाकार कहता है कि तुम्हारा यह हेतु अनेकान्तिक दोषसे दूषित है । कैसे ? सो देखिये । आपने यह कहा है कि स्कंधके अवयवीके भेद पूर्वक होनेसे स्मारियाँ अथवा ततुकी तरह परमाणु भी कार्यरूप है और अनित्य है । तो देखो ! कपडा बन चुकनेके बाद ततुबोको बखेरा जाता है तो एक एक सूत भलग हुए वे तो पटके भेदपूर्वक हैं, कपडेके फाड़नेपर या उस सूतके निकालनेपर सूत हुए हैं, लेकिन ऐसे भी तो सूत हैं जो कपडा बुना जाय उससे पहिले सूत ही थे, वे सूत तो कपडाके विनाशपूर्वक नहीं हुए । यह कहना कि सभी परमाणु अवयवीके विनाशपूर्वक हुए और उसमे दृष्टान्त खपरियोका और ततुबोका दिया सो सून तो अनेक ऐसे हैं कि जिनका अभी तक कपडा नहीं बनाया गया और पहिलेसे ही स्वतन्त्र हैं । तब यह तो नियम न रहा कि ततु सारे कपडेके बननेके बाद ही भेदन करनेसे हुआ कनते हैं । तब तो तुम्हारा हेतु अनेकान्तिक दोषसे दूषित हो गया । तो जैसे ततु पटभेदपूर्वक नहीं भी होते इसी प्रकार अनेको परमाणु भी स्कंधके भेदपूर्वक नहीं भी होते । इस शकाका उत्तर देते हैं कि ततु अब तक पटरूप नहीं बने हैं । खाखी सूत ही सूत हैं वे भी अवयवोके भेदपूर्वक हुए हैं । पहिले पीनीके रूपमे थे और पीनीका अभाव हांकर ततु निकला तो पीनी तो एक मंटी चीज है, अवयवीरूप है और उसमेसे थोडा थोडा काटनेसे सूत बना है तो वह कहना कैसे सही है कि सूत अवयवीके भेदपूर्वक नहीं हुए अवयवी मायने कोई पिण्ड, बड़ी चीज । लेकिन यहाँ देवो ना ! सूत भी पीनीके भेदपूर्वक हुए हैं । तो वह भी स्कंधके भेदपूर्वक कहलाय ।

परमाणुमे स्कधविनाशपूर्वकत्व असिद्ध करनेके लिये सयोगविनाशसे अर्थविनाश माननेकी शका व समाधान शङ्काकार कहता है कि देखो बलवान् पुरुषसे प्रेरित जो मुद्गर आदिका घात है अर्थात् किसी बलवान् पुरुषने बड़े मुद्गर मार दिया तो उस मुद्गरका प्रहार होनेसे अवयवोंमें कायकी उत्पत्ति हुई और फिर अवयवोंके विस्तर जानेसे सयोगका विनाश हुआ और सयोगका विनाश होनेसे पदार्थों का विनाश हुआ। तो मतलब यह हुआ कि वह जो पदार्थ विनाश हुआ वह अवयवके भेदसे नहीं हुआ किन्तु सयोगके विनाशसे हुआ इसी तरह उस सूतके बननमें बात क्या हुई कि वहाँ जो पीनीके अवयवोंका विनाश हुआ, भेद हुआ वह इस तरह हुआ कि किसी बलवान् पुरुषने या महिला ने हस्तादिक क्रियाओंका अभिघात किया, उसे खींचा, साना। उससे हुआ क्या? उस पीनीके अवयवमें क्रिया बनी। उससे हुआ अवयवका विभाग और उससे हुआ पीनीसे अवयवोंके सयोगका विनाश और सयोगके विनाशसे पीनीका नाश हुआ और वहाँ जो तत्त्व उत्पन्न हुए वे पीनीके भेदके कारण नहीं हुए, किन्तु तत्त्वोंके जो आरम्भिक अवयव हैं, जिससे तत्त्वका आरम्भ होता है उन अवयवोंसे तत्त्व उत्पन्न होते हैं। तो यो कपड़ा बननेसे पहिले रहने वाला तत्त्व जो तत्त्व है वह पीनीके भेदपूर्वक नहीं होता। इसी तरहसे परमाणु भी अवयवोंके भेदपूर्वक नहीं होता। इसी तरहसे परमाणु भी अवयवोंके भेदपूर्वक नहीं होता। उत्तरमें कहते हैं कि इस तरहके विनाशकी प्रक्रिया बताना और उत्पादकी प्रक्रिया बताना यह तो केवल बचनजाल है, तुम कहते हो कि पीनीके तत्त्व पीनीसे नहीं बने किन्तु तत्त्व तो अपने अवयवोंसे बने हैं और वहाँ जो पीनीका नाश हुआ है सो नाश होनेसे पीनीका नाश हुआ है न कि भेदकरनेसे। और सयोगका नाश हुआ है अवयवके विभागसे और अवयवका विभाग हुआ है अवयवोंमें क्रिया होनेसे तो यह तो केवल एक बचनजाल है और इसका तो निषेध पहिले ही कर दिया था। सीधा जो प्रत्यक्ष सिद्ध है उसको टालकर और बचनजाल करके उसका निषेध करना तो यह बकवाद है जड़ता है।

परमाणुमे नित्यानित्यात्मकताकी प्रतीति—मैया ! यही मानना सही है कि परमाणु ही पहिले कार्यके अजनक स्वभावको लिए हुए थे और सयोग दशमे परमाणु ही कार्यजनकत्व स्वभाव वाले हो गये। तो अजनक स्वभावका परित्याग करके जनक स्वभावमें आया है परमाणु। यो परमाणु कथञ्चित् नित्य है। नहीं तो, अगर सर्वथा ही नित्य है परमाणु और उनमें एकत्वका स्वभाव पड़ा हुआ है तो कार्यको उत्पन्न करनेका स्वभाव कह ही नहीं सकते उनमें, क्योंकि नित्य कहते हो हैं उसे कि जिसमें जरा भी बदल न हो। तो जब नित्य एकत्व स्वभाव वाले परमाणुओंमें बदल जरा भी नहीं होती और उनमें जनकपना नहीं मानते तो उन परमाणुओंके द्वारा रचा गया द्व्यणुक आदिक द्रव्य अनित्य है यह कहना अशुक्त है, क्योंकि जैसे तत्त्व आदिक अवयवोंसे भिन्न पट आदिक अवयव द्रव्य कोई भिन्न नजर नहीं आते और नजर आ रहा है कपड़ा क्योंकि वह उपलब्धि लक्षण प्राप्त है। परन्तु तत्त्व आदिक अवयवोंसे निराला

कही कपड़ा नजर तो नहीं आ रहा । तो इसी तरह परमाणुबोसे निराला कोई द्रव्य-
णुक आदिक अवयवी द्रव्य नहीं होता जिससे कि यह कहले कि परमाणु तो नित्य ही
होते हैं और उनसे बने हुए जो अवयवी पिण्ड हैं वे अनित्य होते हैं यह बात नहीं बन
सकती । देखो ! कपड़ा बिल्कुल दिख रहा है, परन्तु पर तत्त्वबोसे न्यारा होकर दिख
रहा हो सो नहीं । जैसे यह कपड़ा तत्त्वमय है ऐसे ही द्रव्यणुक आदिक द्रव्य हैं, वे पर-
माणुमय हैं । जब द्रव्यणुक अनित्य है तो परमाणु भी अनित्य है ।

समानदेशत्व होनेसे अवयवबोसे भिन्न अवयवी नजर न आनेके कथनकी
असिद्धि — शकाकार कहता है कि अवयवबोसे भिन्न अवयवी जा नजर नहीं आरहा है
यह समानदेशी होनेसे नजर नहीं आ रहा । यहाँ जो अविवेचनावदोमे यह बात कही जा
रही है कि जब अवयवबोसे भिन्न अवयवी नजर नहीं आते तो जो बात अवयवीमे है
यही बात अवयवमे है जैसे कि तत्त्व आदिक अवयवबोसे कपड़ा भिन्न नजर नहीं आरहा
तो जो बात कपड़ामे है वही बात तत्त्वमे है । शकाकार कहता है कि यह कहना यो
ठीक नहीं कि अवयव और अवयवी एक ही देशमे रह रहे हैं, इस कारण अवयवबोसे
निराला अवयवी प्राप्त नहीं होता । अब उक्त उत्तरमे कहते हैं कि समान देशमे रहनेके
कारण यदि भिन्न-भिन्न रूपसे पदार्थ न जाना जाय तो देखो ! एक ही छगहमे वायु
और गर्मी है । मगर, वायु भिन्न समझमे आती है और गर्मी भिन्न समझमे आती है तो
यह बात तो न रही कि एक ही देशमे रहनेके कारण भिन्न रूपसे पदार्थ नजर नहीं
आते । अवयवबोके देशमे अवयवी रह रहा है, इस कारण अवयवी अवयवसे भिन्न नजर
नहीं आता, यह कहना असुक्त है । प्रयवा किसी फलमे रूप और रस तो बिल्कुल एक
ही जगह रह रहे हैं और फिर भी रूप और रस न्यारे-न्यारे समझमे आते हैं । तो
यह कहना ठीक नहीं है कि समानदेश्यता होनेके कारण भेदरूपसे अवयव और अव-
यवी नजर नहीं आरहे । समानदेश्यमे भी है रूप रस तथा समानदेश्यमे भी है वायु और
गर्मी, मगर उनका स्वरूप निराला बराबर समझमे आता है । तो यो ही यदि अव-
यव अवयवी कुछ न्यारे ही न्यार होते तो समानदेश्यमे रहनेपर भी ये भिन्न-भिन्न
समझमे आते पर न्यारे तो हैं ही नहीं । मिट्टीके जितने कण हैं, जिनसे घड़ा बना है,
क्या घड़ा मिट्टीके उन सब अवयवरूप कणोंसे निराला है ? फिर घड़ा ही क्या रहा ?
तो द्रव्यणुक आदिक जा अवयवी द्रव्य होते हैं वे परमाणुसे निराले ही हैं । परमाणु
उनका उपादार है और उनका कार्यद्रव्य उनसे अत्यन्त जुड़ा नहीं है प्रतिभासभेद भर
है । सब परमाणु बंधित् नित्य है और कथित् अनित्य है । द्रव्यदृष्टिसे नित्य है
परिदृष्टिसे अनित्य है । उनमे यह विभाग करना कि पृथ्वी आदिकमे परमाणु तो
निराले कहलाते हैं और उनका जो बाह्य द्रव्य है, पिण्ड है, अवयवी है वह अनित्य
कहावा, यह कहना असुक्त है ।

अवयव और अवयवीको अभिन्न माननेको भ्रान्त ज्ञान सिद्ध करनेमे

कारणरूपसे बताये गये समान देशपना हेतुकी शास्त्रीय देश व लौकिकदेश दोनो विकल्पोमे असिद्धि—शकाकार कह रहा है कि अवयव और अवयवी भिन्न भिन्न हैं, किन्तु समान देशपना होनेके कारण ऐसा लगता है कि अवयवसे भिन्न अवयवी नहीं है, हैं दोनो न्यारे-न्यारे। शकाकारको अवयवसे भिन्न अवयवी क्यों मानना पडा ? यो मानना पडा कि अवयव व अवयवीको अभिन्न कर देनेमे अवयवीके नष्ट होनेपर अवयवको भी नष्ट हुआ मानना पडेगा। यदि अवयव अवयवी भिन्न न माने जायें और ऐसा माननेपर अवयव हुए परमाणु, वे भी, अनित्य बन बैठेंगे। तो शकाकारका सिद्धान्त है कि कारण ब्रह्म तो है नित्य और कार्य ब्रह्म है अनित्य इस कारण अवयव अवयवीको भिन्न-भिन्न मानना पडेगा। और विशेषवादमे तो कुछ ज्यादा सोचना ही नहीं है। हर जगह भेदकी बात तो बोल ही देना चाहिए। क्योंकि विशेषवाद (भेदवाद) ने तो विशेष (भेद) का ब्रन ले रखा है। तो अवयव और अवयवी को शकाकारने बताया कि समान देश होनेके कारण ये भिन्न-भिन्न ज्ञात नहीं होते, तो उनमें पूछा जा रहा है कि यह बातको कि अवयव और अवयवीमें समान देशपना क्या शास्त्रीय देशकी अपेक्षासे है या लौकिक देशकी अपेक्षासे है ? इसका भाव यह है कि अवयव और अवयवी समान देशमे रह रहे, है तो समान देशका अर्थ क्या अवयव अवयवीके जुड़े प्रदेश ? उन प्रदेशोंकी बात कही जा रही है कि वे प्रदेश वीनोंके एक समान हैं अथवा लोक, देश, आकाश, स्थान किसी ची-को घेरे, इसकी अपेक्षा समान देश कहते हो। उक्त दो विकल्पोमे से यदि कहोगे कि शास्त्रीय देशकी अपेक्षा हम अवयव अवयवीमे समान देश कह रहे अर्थात् अवयवके जुड़े प्रदेश अर्थात् अवयवीके जुड़े प्रदेश उनमे समान देशपना है तो यह हेतु सिद्ध है, क्योंकि पट अवयवीके आरम्भक तत्तु आदिक देश हैं वे जुड़े हैं और तत्तु आदिकके देश पौनी सम्बन्ध अथ माने गए हैं वे जुड़े हैं तो शास्त्रीय देशसे समान कैसे हुए ? वैशेषिक सिद्धान्तमे अवयवके देश और अवयवीके प्रदेश ये न्यारे-न्यारे माने गए हैं। तब समान देशपना तो न रहा यदि कहो कि हम लौकिक देशकी अपेक्षासे अवयवी और अवयवियोंका समान देशपना जानते हैं तो इसमे भीकान्तिक दोष जाता है, क्योंकि लोकमें दिखता है कि एक घडे मे बहुतसे घेर भरे हैं तो सब वेरोका स्थान तो एक घडा ही है सभी घेर एक घडेमे रह रहे हैं मगर इन वेरोकी उपलब्धि भेदके साथ हो रही है। वैशेषिकने तो यह कहा था कि समान देशमे रहनेके कारण अवयव अवयवी अभिन्न माने हुए हैं लेकिन वही तो देखो कि एक ही घडेमें रहने वाले उन वेरोकी उपलब्धि एक नहीं हो रही है, भिन्न भिन्न हो रही है तब लौकिक देशकी अपेक्षासे भी समान देशपना अवयव अवयवीमे नहीं बनता।

कनिपय अवयवो या समस्त अवयवोके प्रतिभा समान होनेपर अवयवीके प्रतिभासकी दोनो विकल्पोमे असिद्धि—अव और वतलावो क्या कुछ थोड़ेसे अवयवोके प्रतिभास होनेपर अवयवीको प्रतिभास होता है या समस्त अवयवो

का प्रतिभास होनेपर अवयवीका प्रतिभास होता है ? इसके पूछनेका तात्पर्य यह है कि कोई एक अवयवीको जाना, जैसे घड़ेको ही जाना तो घड़ेमें जितने अवयव हैं, जितने उस अंश हैं जितने मिट्टीके कण हैं उनमेंसे कुछ अवयवोंके ज्ञान करनेपर ही घड़ेका ज्ञान हो जाता है या उसके सारे कणोंका ज्ञान करें तब घड़ेका ज्ञान होता है ? उनमें से प्रथम विकल्प तो अयुक्त है । अर्थात् कुछ अवयवोंके प्रतिभास होनेपर ही अवयवी का प्रतिभास हो जाता है, यह कहना अयुक्त है क्योंकि जंमे जलमें डूबा हुआ महान काम वाला हाथी, जिसकी ऊपर केवल जरा सी सूढ़ निकली है । तो थोड़ेसे अवयवों का प्रतिभास होनेपर भी समस्त अवयवोंमें रहने वाले उस अवयवी हाथीका प्रतिभास कहाँ हो रहा है ? मनसे विचार लें, युक्तिसे समझें वह बात दूसरी है मगर थोड़ेसे अवयव प्रत्यक्षसे ज्ञात होनेपर पूरा अवयवी प्रत्यक्ष हो जायें, यह कैसे सम्भव है ? यदि कहो कि समस्त अवयवोंके प्रतिभास होनेपर अवयवीका प्रतिभास होता है तो वह बात अयुक्त है । किसी भी अवयवीको हम प्रत्यक्षसे जानने हैं तो वहाँ समस्त अवयवोंका प्रतिभास कभी भी नहीं होता है । सारे अवयवोंका प्रतिभास किसीका नहीं हुआ है । एक इस भीटको देख रहे हैं तो भीटके बीचके अवयव भीटके वे परभागके अवयव, उनका प्रतिभास तो हो ही नहीं सकता तब अवयवीका भी प्रतिभास न होना चाहिए क्योंकि इस भीटके भागमें रहने वाले अवयवोंको ग्रहण करने वाले प्रत्यक्षके द्वारा उस भागमें या मध्य भागमें रहने वाले अवयवोंका ग्रहण नहीं हो सकता और इसी कारण इस भागमें समझे गए अवयवोंकी व्याप्ति पूरे अवयवोंको ग्रहण करनेमें समर्थ नहीं हो सकती, कारण कि व्याप्यके अग्रहणमें व्यापकता भी ग्रहण नहीं हो सकता । अनुमान प्रयोगसे भी समझें कि जो वस्तु जिस रूपसे प्रतिभास होती है वह वस्तु उस ही प्रकारसे उसके व्यवहारका विषय हुआ करती है । जैसे—नील पदार्थ नील रूपसे प्रतिभासमान होता है तो वह नीलरूपसे ही नील ज्ञानका, व्यवहारका विषय होगा । तब इस भीटके भागमें रहने वाले अवयवोंके सम्बन्धी रूपसे जब हमने इस अवयवका प्रतिभास किया तो बस इसही रूपसे व्यवहार होना पड़ेगा, समस्त अवयवोंके सम्बन्धसे हुए अवयवीका व्यवहार नहीं हो सकता ।

विरुद्ध धर्माध्यास होनेपर भी अभेद माननेपर समस्त पदार्थोंमें अभेद का अनुपपन्न — भीटके दूसरे भागमें रहने वाले अवयवोंसे व्यवहित अवयवोंका प्रतिभास हो नहीं रहा और अव्यवहित अप्रतिभासमें आ जाय यह नहीं हो सकता । अर्थात् भीट के उस भागकी चीज प्रत्यक्षमें नहीं आ रही और हम उस सारी भीटको पूरा व्यवहित निरन्तर जैसी खड़ी तैमी प्रत्यक्षसे जानलें यह नहीं हो सकता, क्योंकि जब दूसरे भागके अवयवोंका प्रतिभास ही नहीं हो रहा तो उन अवयवोंमें रहने वाले अवयवीका प्रतिभास कैसे हो सकता है ? देखिये । जिसके प्रतिभासमात्र होनेपर जो स्वरूप नहीं होता वह उससे भिन्न माना गया है । जैसे—घटके प्रतिभासमान होनेपर पटका स्वरूप प्रतिभासमान नहीं होता, तब मानना ही पड़ेगा कि जो प्रतिभासमान घट हो रहा

है उसके जरिये पटका व्यवहार न किया जा सकेगा। इसी तरह भीटके इस भागमें रहने वाले अवयवोंमें जो अवयवी कहला रहा है उस स्वरूपका प्रतिभास होनेपर भी दूसरे भागमें रहने वाले अवयवों से सम्बन्धित अवयवीका स्वरूप प्रतिभासमें नहीं आ रहा। फिर जब दो भाग हो गए तो निरर्थ एक अवयवीकी सिद्धि कैसे हो सकती है? यह भीट एक नहीं है किन्तु इस ओरकी भीट यह है, उस ओरकी भीट वह है। एक अवयवी नहीं कहा जा सकता। देखो! इस ओरके भागमें ओर दूसरी ओरके भागमें जो अवयव रह रहे हैं उनसे सम्बन्ध रखने वाली बातें दो हैं ना! तो विरुद्ध धर्म आ गए अब यहाँ। अर्थात् एक तो है व्यवहित धर्म वाला ओर एक है अव्यवहित [समस्त] धर्म वाला, तो दो धर्म वाले वे भाग हैं दो, फिर भी उनमें भेद मान लोगे तो सब जगह भेद अन्तम करदो। घट पटमें भी कहदो—एक ही चीज है। जब इस भागके अवयवोंसे सम्बन्धित अवयवीमें ओर भीटके दूसरे भागमें सम्बन्धित अवयवीमें एकरता मानकर एक अवयवी कह देते हो तो भिन्न-भिन्न जैस अनेक पदार्थ रखे हैं, उनका भी एक मान बैठो, क्योंकि विरुद्ध धर्मका परिचय होना यही भेदका कारण हुआ करता है अब विरुद्ध धर्मके होनेपर भी तुम मान रहे हो एक और उसे भी निरर्थ। देखो! यह चीज इससे भिन्न है, ऐसा समझनेका उपाय क्या है? विरुद्ध धर्मका परिचय होजाना, यह गवा ऊँठसे विरुद्ध है यह कैसे जाना? ऊँठके धर्म जिस तरहके हैं उससे विरुद्ध हैं गधेके, तो विरुद्ध धर्मका परिचय हो जाना यही भेदका कारण हुआ करता है। इसके सिवाय ओर कुछ भी बात भेदका कारण नहीं होगी। यदि कहा कि प्रतिभास भेदका कारण बन जाता है तो यह भी बात गलत है। केवल इतना कहनेसे बात न बनेगी, क्योंकि भेद करने वाला है विरुद्ध धर्मका परिचय। वह यदि नहीं है तो प्रतिभास भेद करने वाला नहीं बन सकता। इस कारण विरुद्ध धर्मका होना ही भेदका कारण बनता है।

संस्मरण प्रत्यक्षसे भी समस्त अवयवोंमें व्यापी अवयवीकी अप्रसिद्धि यहाँ यह भी नहीं कह सकते कि दूसरे भागमें रहने वाले अवयवों ओर अवयवीका भी ग्रहण करे ऐसे प्रत्यक्षसे अवयवीका इस भागमें रहने वाले अवयवोंमें सम्बन्धीना ग्रहणमें आ जायगा। याने उस भीटके उस भागको छोड़कर इस ओर आना ओर फिर इस ओर आकर स भागको देख लिया ओर उनका सम्बन्ध बना लिया तो एक भीटका प्रत्यक्ष हो गया। कहते हैं कि यह भी बात नहीं कही जा सकती। इसमें भी दोष है। जब जिसका प्रत्यक्ष कर रहे तब उसका ही ज्ञान है। व्याप्यके ग्रहण न होने पर व्यापकका भी ग्रहण नहीं बन सकता। यह भी नहीं कह सकते कि स्मरणके द्वारा इस भाग-ओर परभागमें रहने वाले अवयवोंसे सम्बन्धित अवयवीके स्वरूपका ग्रहण हो जायगा। जैसे—भीटको रोज-राज तो देखते रहते हैं, दानो तरफसे जब समझ लिया है तो स्मरण तो रहेगा उस स्मरणके द्वारा उस पूरे अवयवीके स्वरूपका ग्रहण हो जायगा यह बात नहीं कह सकते, क्योंकि स्मरणकी प्रवृत्ति प्रत्यक्षके अनुसार ही

होती है। और, प्रत्यक्ष परभागका ग्रहण करने वाला होता नहीं। यदि भीटकी दूसरी ओर जाकर देखेंगे तो वही दीखेगा, इस ओर आकर देखेंगे तो वही दीखेगा और प्रत्यक्षसे जो देखा गया उस हीमें स्मरणकी प्रवृत्ति होती है। इस कारण अवयव और अवयवीको भिन्न-भिन्न मान लेनेपर अवयवीका प्रतिभास करना कठिन हो जायगा। तो इस अवयवीका ज्ञान करने वाला ज्ञान तो बन नहीं पा रहा। याने ज्ञान द्वारा अवयवीका ज्ञान न हो सका।

आत्मा द्वारा भी सकलावयवव्यापी अवयवीकी विशेषवादमें असिद्धि यदि कहो कि उसे आत्मा जान लेगा, प्रत्यक्षसे न जान सके, स्मरणसे न जान सके तो आत्माके द्वारा इस भाग और परभागके अवयवोंमें रहने वाले अवयवीको समझ लिया जायगा। कहते हैं कि अवयवीके इस धर्मको कि यह अवयवी दोनों भागोंके अवयवोंमें रह रहा, यह ग्रहण आत्मा नहीं कर सकता। क्योंकि आत्मा तो जड़ है। वैशेषिक सिद्धान्तमें आत्माको जड़ माना गया है। ज्ञान गुणका समवाय सम्बन्ध होनेसे आत्मा जानी बनता है। तो स्वयं अपने आपके सत्त्वसे आत्मा ज्ञानरहित रहा। तो जो ज्ञानरहित है सो जड़ है। भले ही आत्माका चैतन्य स्वरूप माना गया है लेकिन वह चैतन्य ज्ञानसे रहित है। वह चैतन्य कथनमात्र है। भयवा ज्ञानका समवाय आत्मासे ही क्यों हो, आकाशादिसे क्यों न हो उसका उत्तर बनानेके लिये चैतन्य कहना पडा। उस चेतनमें ज्ञानका जब समवाय सम्बन्ध होता है तब वह ज्ञान करता है। तो ज्ञान बिना आत्मा जड़ है, सो जड़ होनेके कारण आत्मा यह नहीं जान सकता कि यह अवयवी दोनों भागोंके अवयवोंमें रहने वाला है। यदि जड़ होनेपर भी आत्मा कुछ जानने लगे तो जब नींद आ रही हो, नशा चढ़ रहा हो, मूर्छा आ गई हो ऐसी अवस्थामें भी अवयवियोंका ग्रहण करनेका प्रसङ्ग आ जायगा। यदि कहो कि प्रत्यक्ष आदिक ज्ञानों की सहायता लेकर आत्मा अवयवोंके स्वरूपको ग्रहण कर लेगा तो यह बात नहीं बन सकती, क्योंकि प्रत्यक्ष आदिक ज्ञानोंमें यह सामर्थ्य नहीं है कि किसी अवयवीको इस ढङ्गसे जान सके कि वह अवयवी अपने समस्त अवयवोंमें व्यापकर रह रहा है, क्योंकि प्रत्यक्षसे तो माननेके अवयव दीखेंगे और अवयवी है समस्त अवयवोंमें रहने वाला तो अवयव और अवयवीको स्वभा भिन्न माननेपर अवयवीके ज्ञानका अभाव हो जायगा।

किसी भी प्रकार प्रत्यक्षसे (सांख्यवहारिक प्रत्यक्षसे) सकलावयव व्यापी अवयवीका प्रतिभास - वाकाकार कहता है कि भीटका एक भाग दीखने के बाद उत्तरालमें परभाग दीखनेके अनन्तर उत्पन्न हुए स्मरणकी सहायता पाकर जो इन्द्रियजनित ज्ञान हुआ,—“यह वही है” इस तरह जो प्रत्यभिज्ञान हुआ वह प्रत्यभिज्ञा ज्ञानस्वरूप प्रत्यक्ष अवयवीको जो पूर्व पर अवयवोंमें व्याप्त है, इसे ग्रहण कर लेगा। यद्यपि एक ओर देख लिया, बादमें दूसरी ओर भी देखा, अब स्मरण रहा,

उस तरफ भी यह भीट है, इस तरफ यह भीट है, फिर यह वही एक भीट है, इस तरहका ज्ञान होता है और वह पूरे एक अवयवीका ज्ञान बन जाता है । उत्तर दते हैं कि यह बात असिद्ध है । प्रत्यभिज्ञान प्रत्यक्ष नहीं कहलाता, वह तो परोक्षज्ञान है । जो इन्द्रियाश्रित है और विषय बोध करनेका स्वभाव रखता है प्रत्यक्ष उसे कहते हैं । जैसे कि सिद्धान्तमें साव्यवह रिक्त प्रत्यक्ष कहा जाता है, पर यह तो पूरा भाग और अपर भागके देखने और स्मरणके प्रसङ्गमें ज्ञान बनाया है उसमें प्रत्यक्षका लक्षण तो घटित नहीं होता, वह तो व्य. लये जाना गया, प्रत्यक्षसे कोई अवयवी पूरा जान लिया जाय यह बात तो नहीं बनी । और यदि उस सारे ज्ञानका जो देखा दोनों ओर स्मरण भी किया उसके अनन्तर एक प्रत्यभिज्ञा ज्ञान बनाया । यदि उसे प्रत्यक्ष मान लेते हो तो उन सब ज्ञानोंसे फिर इन समस्त अवयवोंमें व्यापकर रहने वाले अवयवोंके स्वरूप को ग्रहण करनेकी बात असम्भव हो जायगी, क्योंकि इन्द्रिया समस्त अवयवोंके ग्रहण करनेमें समर्थ नहीं हैं । जो सामने हो अभिमुख हो उसको ही तो जान सकता है प्रत्यक्ष । यह भी नहीं कह सकते कि स्मरणकी सहायता लेने वाले इन्द्रियका उसमें व्यापार बन जायगा क्योंकि जिस इन्द्रियका जो विषय नहीं है उसमें व्यापार उसका अनेक स्मरण व अन्य इन्द्रियोंकी सहायता लेनेपर भी नहीं हो सकता, क्योंकि जो जिसका विषय नहीं है वह उसमें स्मरण चाविकी सहायता लेनेपर भी प्रवृत्ति नहीं कर सकता । जैसे — नेत्रका विषय गवका ग्रहण करना नहीं है । तो इत्यादिक पदार्थोंका कितना ही स्मरण करें, उस स्मरणकी सहायता लेकर भी नेत्र गवको ग्रहण नहीं कर सकता है इसी प्रकार जो व्यवहित अवयव हैं मध्यके या उस भागके, वे इन्द्रियके विषय नहीं हैं । तो जब परभागका या मध्य भागका अवयव इन्द्रियका विषय नहीं है तो प्रत्यक्षसे जाना नहीं जा सकता और फिर अवयवीका ज्ञान अध्यक्षसे कहा नहीं जा सकता है ।

निराश अनेक अवयवोंमें निराश एक अवयवीकी वृत्तिकी अयुक्तता— यहाँ एक अन्य बात यह भी है कि एकस्वभावी अवयव अवयवोंमें व्यापकर रहे यह बात घटित नहीं होती है । शकाकारके यहाँ अवयव भी निराश हैं और अवयवी भी निराश हैं । अवयवोंसे अवयवी भिन्न है तो जब अवयवी भी एकस्वभाव है, निराश है, तब अनेक अवयवोंमें अवयवीका रहना घटित नहीं होता । उनका प्रयोग है कि जो निराश एकस्वभावी द्रव्य है वह एक साथ अनेक द्रव्योंके आश्रित नहीं रह सकता । जैसे कि परमाणु । परमाणु निराश और एकस्वभावा द्रव्य है — तो, वह अनेक द्रव्योंके आश्रित नहीं रह सकता । इसी प्रकार अवयवी द्रव्य भी शकाकारने निराश एकस्वभाव रूप माना है, तो वह अवयवी द्रव्य भी अनेक द्रव्योंके आश्रित नहीं रह सकता । तो जब अनेक अवयवोंमें व्यापकर अवयवीका रहना घटित नहीं होता, तो प्रत्यक्षसे अवयवीका ज्ञान कैसे बन सकता है ? यथवा दूसरा प्रयोग यह है कि जो अनेक द्रव्य हैं वे एक साथ निराश एक द्रव्यसे आश्रित नहीं हो सकते । जैसे घट पट आदिक पदार्थ

और अनेक द्रव्य है अवयव, तो जो अवयव हैं अनेक द्रव्य वे एकसाथ निरश एक अवयवीसे अन्वित कैसे बन सकेंगे ? हमसे अवयव निरश है, अवयवी निरश है और अवयवोसे अवयवी भिन्न है या अभिन्न कल्पित है, यह बात घटित नहीं होती ।

सर्वात्मकरूपसे अवयवबोमे अवयवीकी वृत्तिकी मीमांसा—अथवा मान भी लें कि अवयवीकी वृत्ति अनेक अवयवबोमे हो जाती है अर्थात् अवयव अनेक अवयवो मे हो जाती है अर्थात् अवयव अनेक अवयवोको व्यापकर रह सकते है, तो यह बतलावो कि यह वृत्ति अर्थात् अवयवीका अवयवबोमे रहना सर्वात्मकरूपसे है या एक देशरूपसे है ? यदि कहो कि अनेक अवयवबोमे अवयवीका रहना सर्वात्मकरूपसे हो रहा है तो उसका अर्थ यह हुआ कि प्रत्येक अणुबोमे एक एक अवयवीका रहना कहलाया, फिर तो जितने अवयव हैं उतने ही अवयवी बन जायेंगे और ऐसा मान लेनेपर कि जितने अवयवी होते हैं अवयवी भी उतने होते हैं, तब तो जैसे अनेक घडोंमें रखे हुए वेर आदिककी तरह अवयवी भी अनेक दिखना चाहिए, पर इस तरह अनेक अवयवी कहाँ प्रत्यक्षमे पाते ? इससे अवयवीका अनेक अवयवबोमे रहना सर्वात्मकरूपसे तो बनता नहीं ।

एकावयवक्रीडीकृत स्वभावसे एकदेशसे अनेकावयवबोमे अवयवीके रहनेकी असिद्धि—यदि कहो कि अवयवीके अनेक अवयवबोमे रहना एकदेशसे होता है, तो यहा भी यह बात बतलावो कि अवयवीका जो अनेक अवयवबोमे रहना है सो क्या एक अवयवके द्वारा क्रीडीकृत स्वभावसे रहना है या स्वभावान्तरसे रहना है ? इन अवस्थोना खुलासा यह है कि एक अवयवीका जो अनेक अवयवबोमे रहना है तो क्या इस तरहसे रहना है कि एक अवयवने अवयवीको अपनेमे घेर रखा अपने उदरस्थ कर लिया, अपनेमे समा लिया, क्या इस स्वभावसे अवयवीका अवयवबोमे रहना होता है या कोई अन्य स्वभावसे ? यदि कहो कि एक अवयवके द्वारा अग्नेम गर्भस्थ कर लिए गए स्वभावसे रहना होता है अवयवीको, तब तो उस ही अवयवके द्वारा जब अवयवीको क्रीडीकृत कर लिया, अपनेमें घेर लिया, समा दिया, तब अवयवीका ऐसा अवयवबोमे रहना नहीं बन सकता । जो एकके द्वारा क्रीडीकृत वस्तुस्वरूप है याने जो बात एकमे घिर चुकी है वह अन्य जगह नहीं रहती । जैसे एक पात्रमे घिरा हुआ आम आदिक फल दूसरे वर्तनके मध्यमे नहीं आ रहा, जैसे एक आम एक डिब्बेमे रखा है तो वही आम दूसरे डिब्बेके मध्यमे तो नहीं पहुँचेगा ? इसी प्रकार एक अवयव अवयवीका गर्भस्थ करले, तब वह अवयवी अन्य अवयवबोमे तो न पहुँचेगा ? अन्य अवयवोके मध्यमे तो न ठहर सकेगा ? और, यदि एक अवयवके द्वारा अवयवी स्वरूप क्रीडीकृत होना भी अन्य जगह रहे तब फिर इस वियक्षित अवयवबोमे उस अवयवीकी वृत्ति नहीं रह सकती, क्योंकि किसी एक अवयवमे जब अवयव रह चुका तो उसमे अन्य स्वभाव अव नहीं पाया जा रहा । एक अवयवसे सम्बन्धित स्वभाव वाले अवयव

का यदि अन्य देशके अन्य अवयवसे सम्बन्ध मान लिया जाय तो सब अवयवोंमें एक देशताकी प्राप्ति आ जायगी, अर्थात् सारे अवयव एक अवयवमान अणुमान रह जायेंगे, और जब एकदेशमात्र ही रह जायेंगे सारे अवयव, तो वह एकात्मक रह गया, एक अणु मात्र रह गया, क्योंकि अब अवयवोंका रूप भिन्न-भिन्न तो न रहा, वे सब एकदेशमें आ गए। और, एकात्मक हो गए। यदि उन अवयवोंका विभक्त रूप माना जाय, जुदे जुदे रूपमें हैं वे सारे अवयव तो फिर एकदेशता न रहेगी। या तो एकदेशपना मान लीजिए या अलग अलग रहना मान लीजिए। यह नहीं हो सकता कि एक देशमें ही सारे क्रीडीकृत हो जायें और फिर उनका स्वरूप विभक्त जुदा-जुदा रह जाय। इससे यह बात तो सिद्ध नहीं हुई कि अवयवोंके अनेक अवयवोंमें वृत्ति एक अवयवके द्वारा क्रीडीकृत स्वभावसे हुई है।

स्वभावान्तरसे एकदेशतः अवयवोंमें अवयवोंकी वृत्तिकी असिद्धि अब यदि कहोगे कि स्वभावान्तरसे अवयवोंकी अवयवों में वृत्ति होती है तब फिर अवयवी निरवश न रहा। साक्ष्य हो गया, क्योंकि अन्य अन्य स्वभावसे अन्य अन्य अवयवोंमें अवयवोंकी वृत्ति होना मान लिया है फिर वो कथञ्चित् अनेक हो जायेंगे क्योंकि अब अवयवोंके स्वभावभेद बन गये ना। एक स्वभावसे एक स्वभावमें रह रहा अवयवी दूसरे स्वभावसे दूसरे अवयवमें रह रहा अवयवी तो जितने स्वभाव हैं उतने ही अवयवोंके भेद हो गये। स्वभावभेद से ही तो पदार्थों कि सख्या जाना जाती है। जहाँ जहाँ स्वभावभेद मिलता है वहाँ वहाँ भिन्नता परखी है। और फिर वे सामान्य अर्थात् अवयवों का अवयवो रहना जिन जिन स्वभावोंसे हुआ करता है वे स्वभाव यदि अवयवोंकी वृत्तिसे भिन्न हैं तो उनमें भी यह स्वभावान्तरसे रहेगा तब वो चलाते चलाते अनवस्था बंध होगा। यदि वे स्वभावअवयवोंसे अभिन्न हैं तो अवयवोंने क्या अपराध किया? जो ऐसा नहीं मान नेते कि अवयवी अवयवोंसे कथञ्चित् अभिन्न और ऐसा अगर मान लोगे तो यह बात माननी ही पड़ेगी कि अवयवी अनेक होते हैं और अनित्य होते हैं क्योंकि वे अवयवोंसे अभिन्न होते हैं अवयवस्वरूपकी तरह। चाहे शिर पीटो अथवा खदन करो यह तो मानना ही पड़ेगा अपने हठ किये गये मन्तव्यके खिलाफ कि अवयवी साक्ष्य याने अनेक हैं और वे सब अनित्य हैं। प्रयोग भी बन जायगा कि अवयवी साक्ष्य तथा अनेक होते हैं, क्योंकि अवयवोंसे अभिन्न स्वभाव होनेके कारण। अब अवयवअवयवोंसे अभिन्न हो गए और अवयव हैं अनेक तो इसका अर्थ हुआ कि अवयवी जो अनेक हो गए और अवयवोंका समूह है अवयवी तो अवयवी साक्ष्य हो गये।

प्रत्येक वस्तुकी द्रव्यपर्यायात्मकताका यथार्थ विधान—इस प्रसंगमें बात तो सीधी इतनी है कि अनेक परमाणु तो हुए तो अनेक अवयव और उनका जो विशिष्टसंयोग सम्बन्ध हुआ और एक सकष पिण्ड बन गया वह हुआ एक अवयवी। तो वह अवयवी अणववात्मक है, अवयवों से भिन्न नहीं है। अवयवोंका उपादान वे अव-

यव ही तो है । तो वह अवयव स्वयं नित्यानित्यपरमक है और इसी कारण अवयवी भी अनित्य बन गया पर उनमें ६४ वाके द्रव्यकी दृष्टिसे नित्य कहा जायगा और नित्यपना आता है सामान्य अर्थ द्वारा और अनित्यपना आता है विशेष अर्थ द्वारा तब पदार्थ सामान्यविशेषात्मक ही तो हुआ वहाँ यह विभाग करना कि जो अवयव है वह कारणरूप है इस कारण नित्य ही कहलाता है और जो अवयवी है वह कार्य द्रव्य है, इस कारण अनित्य ही कहलाता है । यो स्वतन्त्र स्वतन्त्र नित्य-अनित्य मानना युक्त नहीं है । किन्तु प्रत्येक पदार्थ प्रत्येक अणु द्रव्य दृष्टिसे नित्य है और पर्याय दृष्टिसे अनित्य है । नित्य नित्यात्मक माननेपर ही लोकसृष्टिकी व्यवस्था बन सकती है । किसी भी पदार्थको सर्वथा नित्य माननेपर अथवा सर्वथा अनित्य माननेपर लोकसृष्टिकी व्यवस्था नहीं बन सकती । कारणभूत परमाणु यदि सर्वथा नित्य ही हैं तो उनमें कार्यभूत द्रव्य बन ही नहीं सकता अगर बने तो कारणभूत परमाणुओंमें अनेक स्वभावता आ ही गयी और इस कारण कारणभूत परमाणु भी कथंचित् अनित्य बन जाते हैं यो पदार्थ नित्यानित्यात्मक है सामान्यविशेषात्मक है और वही प्रमाणका विषयभूत होता है । उसके विरुद्ध स्वतन्त्र किसीको नित्य मानना और किसीको सर्वथा अनित्य मानना, यह वस्तु स्वरूपसे बाहरकी बात है ।

अवयवीको अविभागी माननेपर रंग आवरण आदिका उसमें सर्वत्र प्रसङ्ग — जो लोग अवयवको निरञ्ज और अवयवीको भी निरञ्ज मानते हैं उनसे कहा जा रहा है कि यदि अवयवीका विभाग नहीं है तब अवयवीय एक देशमें कोई आवरण पड़ जाय अथवा कोई रंग लग जाय तो समस्त अवयवीमें आवरण और रङ्ग लग जाना चाहिए क्योंकि उस अवयवीमें तो अञ्च ही नहीं । सो जो निरञ्ज एक वस्तु हो, उसमें जो भी परिणाम हो वह उसमें सर्वत्र हुआ करता है । अविभागी अवयवी माननेपर यही तो अर्थ हुआ कि रंग और गैर रंगसे युक्त भावत और अभावतका अवयवी में एकत्व माना गया है और इसी कारण उस अवयवीके एक हिस्सेमें रंग लग जाय तो सर्वत्र रंग और आवरण होना चाहिए, किन्तु ऐसी प्रतीति किसको है ? प्रत्यक्ष विरुद्ध भी बात है । एक घड़ा है एक जगह छाया रख दिया तो सर्वत्र आवरण कहाँ होता ? या एक जगह कोई रंग गिर गया तो सर्वत्र कहाँ रंगा ? जो परस्परमें विरुद्ध धर्मसे युक्त है उसका फिर एक बनाना युक्त नहीं है । देखो ना ! अवयवीमें भावत और अभावत दो धर्म हो गए ना । उनमें एक जगह थोड़ा लाल रंग पोत दिया तो रंगा और गैर रंगा ऐसा परस्पर विरुद्ध धर्म हो गया ना । और फिर भी उसे एक कहे, निरञ्ज कहे, यह कैसे युक्त हो सकता ? जो विरुद्ध धर्मसे युक्त हो वह एक नहीं हो सकता । जैसे घट पट आदिक पदार्थ । और, यहाँ अवयवीका स्वरूप देखो । कुछ तो उपलब्ध हो रहा, कुछ अनुपलब्ध हो रहा, एक ही भोट है, एक भाग उपलब्ध है, दूसरा भाग अनुपलब्ध है । किसी एक वस्तुपर भावेपर आवरण पड़ा है, तो भावा भाग भावत है, दूसरा भाग अभावत है, तो ऐसे विरुद्ध धर्मसे युक्त अवयवीका स्वरूप

है फिर भी उसे एक मानो तो सारे विश्वको फिर एक द्रव्य मानलो, चाहे वे कितनी ही दूर-दूर हो, कितना ही भिन्न-भिन्न हो, विरुद्ध धर्म होनेपर भी जब समेद मानने की बात करने लगे तो सारे विश्वकी एक द्रव्यरूपता हो जायगी ।

सयोगको अव्याप्यवृत्तित्व लक्षण माननेपर भी अनिष्ठापत्तिका अपरिहार—धकाकार कहना है कि देखो ! वस्त्रका एक छोर यदि रंग दिया तो वस्त्रादिकमें जो रंग लगा है उसके मायने क्या है कि कु कुम आदिक द्रव्यके साथ वस्त्र का सयोग किया, यही तो धर्म हुआ । कपड़ेका रंग, इसके मायने यह है कि रंगके साथ कपड़ेका सयोग किया । और सयोगका लक्षण है अव्याप्य वृत्तिपना अर्थात् जिन पदार्थों में सयोग होता है उन पदार्थोंमें सयोग पूरेमें व्यापकर नहीं होता । जैसे दो हाथोंका किया, तो एक हाथ दूसरे हाथमें व्यापकर न रहा । तो बिना व्यापे वृत्ति होनेका नाम है सयोग । तो वस्त्र आदिकका साथ उस रंगका सयोग होना है । चूँकि सयोगका लक्षण है यह कि जिसमें सर्वत्र न व्याप करके वृत्ति रहनेका गुण हो तो सयोग है । तो सयोगका लक्षण ही यह कह रहा है कि अगर एक जगह रङ्ग लगा है तो सब जगह रंग न लगेगा । एक देशपर अगर आवरण है तो सब जगह आवरण न होगा, क्योंकि आवरणण ध्यवा रंग सयोगरूप है । और, सयोगका लक्षण है कि जो सर्वत्र न व्याप करके रहा करे सो सयोग है । समाधानमें कहते हैं यह भी बात सारहीन है । तुम अवयवीको तो निरस मानते—जैसे काटा हुआ कोई और उसे माना तुमने निरस एक द्रव्य तो अब उसमें जब कु कुम आदिक रंगोंन पदार्थोंका सयोग हुआ तो एक निरस पटने अब कीनता हिस्सा रह गया जो रंगसे व्याप्य न हो । और, जिससे फिर अव्याप्यवृत्ति बोला सयोग मान लिया जाय । जब अवयवी निरस है, उसमें हिस्से नहीं हैं तो कोई चीज वहाँ रहेगी तो बिना व्यापकर रहेगी यह कैसे हो सकता है ? अगर कहो कि बिना व्यापकर रहेगा सयोग उस पदार्थमें, रंग पूरेमें नहीं व्याप पाता है जिससे सयोग किया जाय । ध्यवा सयाग भी नहीं व्यापता तो इसके मायने है कि अवयवीमें भेद हो गए । कुछ अवयवीका हिस्सा रहा व्याप्यस्वरूप, कुछ अवयवीका हिस्सा रहा अव्याप्यस्वरूप । जब अवयवीमें दो विरुद्ध धर्मोंका सम्बन्ध हुआ तो उसमें एकत्व कैसे प्रायगा ?

विशेषवादमें सयोगके अव्याप्यवृत्तित्व लक्षणकी अस्तिद्धि—और भी सुनो ! यह जो कहा कि सयोगका लक्षण है अव्याप्य वृत्तित्व अर्थात् व्याप करके न रहना, निकट रहना, तो अव्याप्य वृत्तित्वका धर्म क्या है ? क्या यह धर्म है कि सब द्रव्योंमें न व्याप सकता ? या इसका यह मतलब है कि एक देशमें रहना । सयोग किसी पदार्थमें लगता है और बिना व्यापकर रहता है तो इसके मायने क्या है ? क्या सब द्रव्योंमें न व्याप सकता या द्रव्यके एक देशमें ही रह सकता ? इन दो विरुद्धोंमें पहला विरुद्ध तो युक्त नहीं है । यह कहना कि सयागकी वृत्ति सर्वत्र नहीं हो पाती ।

तो जिसमें सयोगकी वृत्ति कर रहे हों वह अवयवी हो या कोई अवयव हो, वह सब निरश माना है तो अवयवी निरश एकमें सर्व, शब्द कह ही नहीं सकते। सर्व शब्दकी प्रवृत्ति वहा होती है जहा अनेक हुआ करते हैं। निरश एक अवयवमें यो कहना कि उसका सर्व देशमें सयोग नहीं व्याप रहा, तो युक्त नहीं है, क्योंकि वहा सर्वदेश है कहा ? वह तो एक निरश है। यह कहना कि अव्याप्य वृत्तित्वका अर्थ यह है कि एक देशमें रहना तो भला निरश एक अवयवीका एक देश है ही कहाँ ? अगर एक देश मान लीये तो अवयवी सावयव हो गया, विभाग वाला हो गया। उसमें नाप तोल विस्तार हिस्से विभाग ये सब बन बैठेंगे। तो इस कारण आप शकाकारके यहा जिस तरहसे कल्पना करते हैं उस तरह कोई अवयवी नहीं है, क्योंकि उसमें वृत्तिके विकल्प नहीं बन पाते हैं अर्थात् अवयवोमें अवयवी रहता है तो किस तरह रहता है ? क्या सर्वात्मकरूपसे रहता है या एकदेशसे रहता है आदिक जा वृत्तिके सम्बन्धमें विकल्प किए वे विकल्प सब निराकृत हो जाते हैं, वे ठहर नहीं पाते। इससे अवयवी नहीं है।

निरश अवयवीके निराकरणमें दिए गए साधनमें शङ्काकार द्वारा स्वतन्त्र साधन न बननेरूप आपत्तिका प्रदर्शन—अब शङ्काकार कहता है कि अवयवीके निराकरण करनेमें जो साधन दिया है, जो हेतु दिया है कि अवयवी नहीं है क्योंकि वृत्तिके विकल्पादिककी अनुत्पत्ति है तो आपका यह साधन क्या स्वतन्त्र है प्रसङ्ग साधनरूप है ? स्वतन्त्र साधनके मायने यह है कि वास्तवमें साध्य है, साधन है, दृष्टान्त है, पक्ष है, ये सब चीजें सही—पही तौरमें हैं इन तरहसे अनुमान बनाओ तो उसे कहते हैं स्वतन्त्र साधन। और, प्रसङ्ग साधन कहते हैं उसे कि प्रतिवादी जो कुछ मान रहा है उसमें अनिष्टता ला देना, इस तरहसे जो कुछ कहा जाय उसे कहते हैं प्रसङ्ग साधन। याने प्रसङ्ग साधनमें कुछ करना नहीं है, किन्तु प्रतिवादीकी जीम चुप करना है। वह जो मान रहा है उसमें अनिष्टको उत्पन्न कर देना है। क्या अवयवीके निराकरणमें जो साधन दिया जा रहा है वह स्वतन्त्र है या प्रसङ्ग साधन है? अनुमानका रूप तो यह बनाया कि अवयवी नहीं है, क्योंकि वृत्ति विकल्पात्मककी वृत्तिकी अनुत्पत्ति होनेसे। अर्थात् जब पूछते हैं कि अवयव अवयवीमें किस तरह रहता है ? तो हमका कोई उत्तर भी नहीं बनता। तो इस अनुमानका यह हेतु स्वतन्त्रसाधन है तो इसमें धर्मी और साध्य पदका विघात है। धर्मी क्या बनाया ? अवयवी। और साध्य क्या बनाया ? नहीं है। शकाकार कहता जा रहा है कि पहिले तो यह कहा कि अवयवी, तो इसके कहनेके मायने है कि है अवयवी, और फिर कहते हो—नहीं है तो यह कैसी उल्टी बात है ? यह और नहीं, ये दो परस्पर विरोधी वचन किस तरह लगेंगे ? शकाकारका यह एक ऐसा चतुराईपूर्ण सुभाव है, एक युक्ति है कि किसी चीजको मना कर ही न सके कोई। जैसे कोई कहे कि सर्वज्ञ नहीं है अरे भाई पहिले तो मुखसे कह दिया सर्वज्ञ, तो 'है' बन गया ना सब कुछ। फिर कहते हो नहीं है। कोई कहे गधेके सींग नहीं है, अरे ! कैसी बात कर रहे। पहिले तो बोल दिया

गधेके सींग, तो वे तो तैयार हो ही गए, और फिर कहते हो नहीं हैं, तो इसी तरह महापर पहिले तो अवयवी शब्द कहकर स्वीकार कर लिया और फिर कहते हैं नास्ति, तो तुम्हारे स्वतन्त्र साधनमे धर्मी और माध्य पदोंका विघात होता है और फिर अवयव तो लोकप्रसिद्ध है। मग कुछ आसो दीख रहा है और फिर उसे कहते हो नहीं है दूसरा दोष यह है कि तुम्हारा हेतु आश्रयासिद्ध है आश्रयके मायने पक्ष है वह है महा अवयवी, वह जैनोके महा कहाँ प्रसिद्ध है ? वैशेषिक शकाकारने अपनी कलनामे जैसा अवयवी मान रखा उसके लिए तो वही अवयवी है, उससे भिन्न कुछ लक्षण होता तो नहीं है। तो आश्रयसिद्ध दोष हो गया, सो आश्रय माने अवयवी ही प्रसिद्ध नहीं है। उसमे यह भी नहीं कह सकते कि समवायसे उसका सत्त्व व्याप्त है क्योंकि समवाय वृत्ति माना ही नहीं है। और विना समवाय माने ही जैन लोगोने रूपादिक का सत्त्व मान लिया है। बात तो यी यो कि रूप रस, अग्नि और पृथ्वी आदिक द्रव्य है, द्रव्यमे रूप गुणका समवाय होता है तब उसमे रूप पडा होता है यह कह सकते हैं। और, जैन लोग तो स्वरूपसे ही मानते कि पृथ्वी है तो सहज ही रूपवान है, तो समवाय कहा मानते ?

अवयवीको विशेषरूपसे वृत्तिके निषेधसे सामान्यवृत्तिका शकाकार द्वारा समर्थन—और भी बात सुनो। जो यह कहा पहिले जैनादिकने कि अवयवी अवयवोमे एकदेशसे रहते हैं या सर्वदेशसे रहते हैं ? तो उन्होने एक देशसे रहते का भी निराकरण किया और सबदेशसे रहने का भी निराकरण किया। याने विशेषका प्रतिषेध कर दिया तो उससे यह भी और साथमे सिद्ध हो गया कि एक देशसे नहीं है और सर्वदेशसे वृत्ति नहीं है किन्तु किसी सामान्यरूपसे वृत्ति है। जब विशेष रूपसे अवयवोमे अवयवीक रहने का निषेध किया तो उसका अर्थ है कि विशेषरूपसे तो अवयवीकी वृत्ति नहीं है अवयवोमे किन्तु सामान्यरूपसे है, तो प्रकारान्तरसे देखिये तुमने समवाय वृत्ति मान ही ली। कोई सम्बन्ध मान हो लिया। अगर अन्य कोई सम्बन्ध न मानते होते तो यही कहते कि अवयवी है ही नहीं। उसके सम्बन्धमे विशेष का लण्डन न करना चाहिए। और देखिये वृत्ति नाम है समवायका। अवयवमे अवयवीका रहना मायने समवाय और वह रहना अथवा समवाय समस्त अवयवोमे एक रूपसे है और निरवयव है स्वयं समवाय, इसलिए उन निरवयव वृत्तिके लिए यह प्रश्न उठाना कि एक सर्वदेशसे अवयवी अवयवोमे रहता है या एकदेशसे अवयवी अवयवोमे रहता है। यह कथन प्रयुक्त है, क्योंकि समवायका यह विषय ही नहीं है।

निरस अवयवीके निराकरणमे दिये गये साधनमे प्रसंगमाधघ न बनने रूप आपत्तिका शकाकार द्वारा प्रदर्शन शकाकार ही पुन कह रहा कि यदि जैनादिक यह कहें कि अवयवी नहीं है वृत्ति निरूपादिककी अनुसरत होनेने तो इसमे जो यह साधन है वह प्रसंग साधन है। प्रसंग साधन क्यों है कि दूसरोको जो

निराश अवयवीके निराकरणमे दिये गये साधनमे प्रसङ्गसाधनत्व —
 अब उक्त शब्दा का साधन करने हैं । अवयवीके निराकरणमे दिए हुए साधनोमे यह
 ध्यान उठाकर कि यह स्वतन्त्र साधन है या प्रसंग साधन है हेतुको उठा देनेका
 प्रयास करना अवश्य है क्योंकि यह हेतु प्रसंग साधन ही है । प्रसंग साधनका लक्षण है
 कि साधन हीर साधनके व्याप्य-व्यापक भावकी निश्चित होनेपर व्याप्यका मानना व्या-
 पकके मानना प्रतिनाशित है और व्यापकका सम्भाव व्याप्यका प्रतिनाशित है । इतना
 ही यात्र दि १११ का अर्थमे प्रयास है जब हेतुको प्रसंग साधन कहते हैं । तो देखो !
 सर्वदेवता प्रति और एक देशस वृत्ति इस सम्बन्धमे व्याप्य व्यापक भाव लोचप्रतिष्ठ है
 ही । जैसे कि किसीका किसी जगह तबदेवता प्रति होती है और किसीका किसी जगह
 एकदेशन भी वृत्ति होता है । दोनों ना । किसी घटेमे देर रहते हैं ता देरकी वृत्ति
 उस घटेमे तबदेवता है ना ! वही घटेमे देर घटेमे पूरे समाने हुए हैं और कोई पुरुष
 जयतवर होता है तो वही तबदेवता एक देशमे वृत्ति है, कोई नवाने समाना हुआ तो
 नहीं है । तो वही सर्वदेवता प्रति होती है वही एकदेशन । घटे आई । जगह दोना
 हो प्रत्यक्ष रूप से ही प्रमाण । सर्वान्तरात्म्यमे रहता ही न ता और एकदेशन भी
 प्रमाण है । तब समस्तका प्रमाण ही वृत्ति है ही नहीं । ना वृत्ति है ही प्रकारमे
 ही प्रमाण है । सर्वान्तरात्म्यमे ही या एकदेशन रहते हैं । जब दोना ही वृत्ति प्रतिष्ठ है

निराश ग्रन्थयत्रीके निराकरणमें दिये गये साधनमे प्रसङ्गसाधनत्व --

फिर यह व्याप्ति हेतुकी क्यों नहीं ठीक रही ? इस कारण प्रसङ्ग साधनका अवकाश यहाँ कैसे नहीं है ? अर्थात् प्रसङ्ग साधकरूप यह हेतु है । और जो शङ्काकारने कहा था—परेष्टि प्रमाण है वा अप्रमाण ? प्रसङ्ग साधनका यह अर्थ करना कि दूसरेने जो माना है उसमें अनिष्ट बातको ही ला देना, इसके ही भावने प्रसङ्ग साधन है और ऐसा कहकर जो यह विकल्प किया कि परेष्टि अर्थात् परने जो माना है वह प्रमाण है वा अप्रमाण ? प्रमाण है तब तो विराध क्या, खण्डन क्या और अप्रमाण है तो इसके भावने कुछ प्रमेय ही नहीं, फिर भी खण्डन किसका ? यह बात कहना अयुक्त है, क्योंकि प्रमाण और अप्रमाणका विचार सम्वाद और विसम्वादमें भावोन हुआ करता है । केवल परने माना है इस आधारपर नहीं । जैसे कि यहाँ शकाकारके द्वारा माना गया है जैसा अवयवी तो उन अवयवीमें यदि सम्वादक प्रमाणका अभाव है तो अप्रमाण स्वयं ही हो जायगा । तो जहाँ सम्वाद हो वह तो प्रमाण है और जिन ज्ञानमें विसम्वाद हो वह ज्ञान अप्रमाण है । परके माननेसे एकदम प्रमाण और अप्रमाण कहना यह युक्त नहीं होता ।

इहेद प्रत्ययसे समवायवृत्तिकी शका व शकाका समाधान—शकाकार का कहना है कि देखो अवयवोंमें अवयवी है यहाँ इसमें यह है” इन प्रकारके ज्ञानकी प्रतीति होनेसे प्रत्यक्षसे अवयवीकी सिद्धि हो जाती तो है सम्वादक प्रमाणका अभाव कैसे रहा ? अर्थात् “इसमें यह है” इस प्रकारका प्रत्यय जहाँ हो, जिस कारण न उन ही का नाम तो सम्बन्ध है, समवाय है और इस ही सम्बन्धके कारण अवयवोंमें अवयवी की प्रतीति होती है, कहते हैं कि यह भी कहना असंगत है क्योंकि जैसे कि सूत आदिक अवयवोंसे भिन्न कोई पट आदिक अवयवी सूत आदिक अवयवोंमें समवायसे रहते हुए रहते हैं यह बात स्वप्नमें भी विदित नहीं होती । एक निरवयव अवयवी अनेक अवयवोंमें रह जायगा यह बात सिद्ध नहीं होती । जो भेदसे प्रतिभासमान नहीं है उसका इसमें यह है यह प्रतीति तो युक्त नहीं, बल्कि जो भेदसे प्रतिभासमान होते हैं उनमें इसमें यह है यह प्रतीति अधिक होती है । सर्वथा भिन्नकी बात नहीं कह रहे किन्तु कथचित् भिन्नकी बात कह रहे हैं । सर्वथा अभिन्नको इसमें “यह इद” की प्रतीति न होगी, और सर्वथा भिन्न हो तो उसमें भी “इह इद” यह प्रतीति न होगी । देखो—जब यह ज्ञान होता है कि इस घड़ेमें वेर है तो देखो—वेर घड़ेसे कथचित् भिन्न और अभिन्न हो रहे हैं । तब इसमें “इहेद” यहकी प्रतीति होती है । तो इसमें यह है ऐसी प्रतीति न सर्वथा भिन्नमें होती न सर्वथा अभिन्नमें होती, तब एकोन्तवादमें वृत्ति सिद्ध करना युक्त नहीं है । और, भी जो कहा शकाकारने कि वृत्तिका अर्थ है समवाय सब जगह एकरूप है, निरवयव है तो समवायके सम्बन्धमें अथवा वृत्तिके सम्बन्धमें यह सर्वदेशमें रहता है या एक देशमें रहता है, इन शब्दोंका बड़ा काम ही नहीं हो सकता । अब उत्तर देते हैं कि ऐसा कहना भी केवल अपनी कल्पना मात्र है । प्रथम तो समवाय सम्बन्ध कोई सिद्ध ही नहीं है, या तो होता है तादात्म्य सम्बन्ध अथवा होता संयोग सम्बन्ध ।

तादात्म्यमे भी इतना अन्तर तो हो सकता है कि कोई होता है कथञ्चित् तादात्म्य, किसी समय तादात्म्यरूपसे रह रहा है और फिर नहीं रहता है, और कुछ चीजें होती हैं शाश्वत् तादात्म्य, जैसे कि आत्मा में ज्ञान स्वभाव शाश्वत तादात्म्यरूपसे है और आत्मा में क्रोधादिक भाव कादाचित्क तादात्म्य रूपसे है और, जो भिन्न-भिन्न पदार्थ होते हैं, द्रव्य होते हैं उनका संयोग सम्बन्ध है पर समवाय नामका कोई सम्बन्ध ही नहीं है ।

वृत्तिसम्बन्धमे सर्वदेश व एकदेशवृत्तिकाकी सिद्धि—शकाकार कहवा है कि समवाय सम्बन्ध है या नहीं ? इसकी सिद्धिका यहाँ प्रसंग नहीं है । किन्तु यहाँ प्रश्न यह है कि एक ही अवयवीमे यह सर्वात्मक रूपसे रहता है या एकदेशरूपसे रहता है । एक निरक्ष अवयवीमे सर्वात्मकता और एक देशता ये शब्द फिट बैठते ही नहीं हैं, इसलिये यह प्रश्न करना अयुक्त है कि अवयवीकी वृत्ति अवयवमे एक देशसे होती है अथवा सर्वदेशसे होती है । सर्वदेशसे कही यह तो एकके ही समस्त स्वभावोका कह देना है और एक देश कहना, देशकी अनेकता होनेपर किसी एक देशके कहनेकी बात है, पर ये दोनोंके दोनों अर्थात् सर्व देश और एक शब्द एक निरक्ष अवयवीमे युक्त नहीं होते । समाधान करते हैं कि शकाकारका यह कथन भी अयुक्त है, क्योंकि अवयवोमें एकत्वरूपसे अवयवी प्रतिभासमान होता ही नहीं, और अन्य कोई प्रकारान्तर है नहीं कि जिस प्रकारसे अवयवीके अवयवोमे वृत्ति बनायी जा सके । देखो—कही तो सर्वदेश से वृत्ति हुआ करती है और कही एक देशसे वृत्ति हुआ करती है । जैसे घड़ेमे वेर हैं, यहाँ वेरकी वृत्ति सर्वदेशसे है और स्तम्भसे बाँस है, जैसे बहुतसे बाँसोको गोल खड़ा करके देखे कि इस सन्धेमें बाँस है तो उन बाँसोकी वृत्ति एक देशसे हुई । तो कही, सर्वदेशसे वृत्ति होती है, कही एक देशसे वृत्ति होती है, इन दो प्रकारोसे वृत्ति होनेको, छोड़कर अन्य प्रकारसे वृत्ति हुआ ही नहीं करती । तब अवयवोसे भिन्न कोई अवयवी है ऐसा कहना विचार करनेपर सिद्ध नहीं होता । तब अवयव भिन्न है, अवयवी भिन्न है फिर भी दोनों निरक्ष हैं और अवयवोमे अवयवी रहता है, ये सारी बातें मान सकना योग्य नहीं है । अब फिर क्या माना जाना चाहिए ? तनु आदिक अवयवोकी ही अवस्था विशेष पट आदिक अवयवी हैं अर्थात् अनेक तनुवोका वितान करके जो एक पिण्ड बनता है वह पट जो अवयवी है, एक बन रहा है वह तनुवोका ही अवस्था विशेष है । जो कि तनुवोसे ही कथञ्चित् भिन्न हैं और डठ मिटाना आदिक अर्थ क्रियावोको कर सकने वाला है ऐसा प्रमाणसे समझा गया, अर्थात् सुप्रसिद्ध निर्णय मानना चाहिए ।

रूपक्षणादिसे व्यक्तिरिक्त अवयवीकी असिद्धिकी आशका—अब यहाँ शणिकवादी शकाकार कह रहा है कि रूपादिकको छोड़कर और कुछ अवयवी रूप पदार्थ जगतमे है ही नहीं, जो कुछ दिख रहा है वह रूप पदार्थ है । जो स्वादमे आ रहा है वह रस पदार्थ है, गंध पदार्थ भी होते, स्पर्श पदार्थ भी होते । इनको छोड़कर

और कोई अवयवी कुछ होता ही नहीं है और न कोई ऐसा मित्र अवयवी है कुछ उन रूपादिक पदार्थोंके प्रतिरिक्त कि जो शीत निवारण आदिक अर्थ क्रिय को करनेमें समर्थ हैं फिर आप अवयवी किसको सिद्ध कर रहे हैं । देवो-नेत्रेन्द्रिय ज्ञानमें रूपा ही प्रतिभासमान होता है और कुछ तो नहीं, अथवा रूपवान पदार्थ तो नहीं । चक्षुःन्द्रिय से रूप जाना गया, रूपी नहीं जाना गया । तो रूपी जगत्में कुछ होता ही नहीं है । लोग भ्रमसे कह देते हैं जहाँ रूप धनरूपसे रह रहा है उसमें लोग रूपीका व्यवहार कर देते हैं, पर रूपी कुछ नहीं । इस प्रकार रसना इन्द्रियके द्वारा जो बोध हो रहा है वह रस पदार्थ है । रसको छोड़कर अन्य कुछ चीज नहीं है । तब रूपादिकके प्रतिरिक्त जब कोई गिण्ड ही, अवयवी रूप पदार्थ ही सिद्ध नहीं है तो अवयवीत्वकी चर्चा करना और उसके बारेमें यो भीमासा करना कि अवयवोंमें अवयवी किम तरह रहता है, ये सारी बातें अयुक्त हैं ।

रूपादिकोभय अवयवीकी सिद्धि अब उक्त शकाका समाधान करते हैं कि आप जो एकरूपी पदार्थका अभाव कह रहे हैं वो किस कारणसे कह रहे हैं ? क्या विरुद्धधर्म सहित होनेके कारण एक पदार्थमें एकत्व और अनेकत्वका तादात्म्य नहीं हो सकता, इस हेतुसे आप एक रूपी अवयवीका विरोध कर रहे हो या एक रूपी पदार्थ को ग्रहण करनेका उपाय ही कुछ नहीं हो सकता, इस कारण रूपीका निषेध कर रहे हैं । यदि प्रथम पक्षकी बात कही कि विरुद्ध धर्मके होनेसे एक वस्तुमें अवयवीके एकत्व और अनेकत्वके तादात्म्यका विरोध होनेमें रूपीका अभाव है तो आपसे हम यह पूछना चाहते हैं कि तादात्म्यका जो आप विरोध बता रहे हैं कि एक पदार्थमें एकत्व और अनेकत्वका तादात्म्यका जो विरोध बताते हैं सो कथञ्चित् तादात्म्यका विरोध है या सर्वथा तादात्म्यका विरोध है ? यदि कहो कि सर्वथा तादात्म्यका विरोध है तो यह बात युक्त ही है । रूप, रस, गंध, स्पर्श आदि का एक अवयवोंमें सर्वथा तादात्म्य नहीं है, यह बात ठीक है । अगर सर्वथा तादात्म्य होते तो गुण गुणोंका भेद ही नहीं किया जा सकता, अगर कथञ्चित् एकत्वका, कथञ्चित् तादात्म्यका तो विरोध नहीं है क्योंकि रूप रस आदिक विरुद्ध धर्मके रहनेपर भी एक अनवयवमें एकत्व होना, यह विरुद्ध नहीं है ।

रूप और रूपी पदार्थके तादात्म्यके सम्बन्धमें दिये गये शङ्का-समाधान का स्पष्टीकरण—शकाकार यहाँ यह समझ रहा था कि रूपका अर्थ और है रस चीज और है, गंध, स्पर्श और और हैं । तो इतने भिन्न-भिन्न रूप, रस आदिक एक वस्तुमें कैसे तादात्म्य रूपसे रह सकते हैं ? याने रूप, रस आदिकका तादात्म्यभूत कोई पदार्थ हो सकता है यह कैसे सम्भव है ? लेकिन ऐसी कल्पना और शका करना युक्त नहीं है देखो ! शकाकारके द्वारा माना गया यह चित्रज्ञान नीलादिक अनेक आकारोंसे सहित है कि नहीं ? और नीलादिक अनेक विरुद्ध आकारोंसे सहित होनेपर भी चित्रज्ञान

एक माना गया है । वे ज्ञान कहीं अनेक तो नहीं हो गए ? और भी देखो, शकाकार के यद्वा विकल्पाकार व निर्विकल्पाकार दोनों आकारोंको लिये हुए विकल्पज्ञान है तो दृष्टान्त मिट्ट हो गया ना अनेका तात्मक एक कुछ होता है । यद्वा प्रकरणमे सर्वत्र देख लीजिये ! जो कुछ दृश्य है, भौतिक है, पुद्गल है वह सब रूपरसगंधस्पर्शात्मक है मूर्तिक कोई पदार्थ होता है उसके स्वभावभूत गुण है—रूप रस गंध स्पर्श । रूपादिक पृथक् पृथक् पदार्थ नहीं है । इस कारण अनेक धर्मोंसे युक्त अनेक परमाणुओंका पिण्ड अवयवी एक होता है ।

मूर्तिक पदार्थसे व्यतिरिक्त स्वतन्त्र रूप रस आदिककी अनुपलब्धि—
शकाकार रूप, रस, गंध, स्पर्शको तो पदार्थ मानता है पर रूप रसादिकसे व्यतिरिक्त अन्य कोई अवयवी है, पिण्डात्मक है ऐसा नहीं मानता । ऐमान माननेका कारण उसका यह हो सकता है कि रूपरस आदिसे रहित कोई एक द्रव्य प्रत्यक्षमे प्रतिभासमान नहीं होता । तो जैसे रूपादिकरहित कोई पदार्थ प्रत्यक्ष प्रतिभासमान नहीं होता इसी प्रकार द्रव्य रहित पिण्डरहित केवल रूपादिक भी तो प्रतिभासमान नहीं होते । जैसे कि आम के द्रव्य विना केवल रूपादिक है । किसी को विदित होते हो मो तो नहीं । द्रव्यरहित रूपादिक स्वप्नमें भी प्रतिभासमान नहीं होते । और प्रत्यक्ष माना गया है इस तथ्यको शकाकारके वहाँ भी और एक स्थूल दृष्टिमे भी कि पदार्थ अपने स्वरूपका त्याग किए बिना ज्ञानमे अपना स्वरूप संपित करदे उस ही का नाम प्रत्यक्ष है, प्रत्यक्षमे स्थूलतया ऐसा होता है कि पदार्थ तो अपने आपमे भूत् रहता ही है और वह अपना स्वरूप ज्ञान को सौंप देता है, अर्थात् ज्ञानमे वे समस्त पदार्थ प्रतिभात हो जाते हैं । तो वस्तुकी प्रत्यक्षता यही है कि अपने स्वरूपका परिहार किए बिना बुद्धिमे अपने स्वरूपका सम-पण करदे पर यहाँ देखो तो सही, द्रव्यरहित रूपादिक बुद्धिमे स्वरूपका कहीं समर्पण कर पाता है । यह पदार्थ पिण्डात्मक रूपसे ही बुद्धिमें आता है । द्रव्यरहित रूप केवल अपना स्वरूप ज्ञानमे सौंप दे ऐसा तो नहीं होता । और फिर भी अणिकवादो उसे प्रत्यक्ष स्वीकार करते जाते हैं तो यह तो इस तरह हुआ कि बिना मूल्य दिये कोई चीज खरीडे । इसी तरह स्वरूप भी सौंप नहीं पाया इन रूपादिकने । द्रव्यरहित होकर और प्रत्यक्ष भी हो लिया गया । सो किसी को भी स्वप्नमे केवल रूपादिक भी द्रव्य सम्बन्ध बिना प्रतिभात होते हो ऐसा नहीं है ।

रूपरसात्मक मूर्तिक द्रव्य माने बिना ज्ञान और ज्ञेयकी असिद्धि—
मच्छा यह बतावो वे, जो सोच केवल रूप रस आदिका पदार्थ मानते हैं, रूपी मूर्तिक पिण्डभूत नहीं मानते उनको जो भोटमे या भोट नामका रूप जो नजर आया, भोट काई पदार्थ तो है नहीं उनकी दृष्टिमे, क्योंकि वे पिण्डरूप कुछ नहीं मानते । रूप, रस, गंध स्पर्श ये ही पूरेके पूरे पदार्थ हैं उनके यहाँ । सो भोट नामसे कहा जाने वाले जो रूप है, यह रूप क्या प्रत्येक एक है अथवा अनेक निरक्षरूप अणुओं का सचयमात्र

है ? यदि कहो की यह भीट नामसे कहा जाने वाला रूप एक है प्रत्येक तो ऊपर बीचमें नीचे तादात्म्यक जैसा एक रूप हो गया वह सारा का सारा, इसके बाद भीट जब एक रूप भीट हो गया तो इसमें रस भी है तो सारा ही का सारा एक रस भीट भी हो गया तो क्या ये दो अलग अलग भीट है, रस भीट, रस भीट, गंध भीट, स्पर्श भीट । यदि कहो कि यह जो भीट नामसे कहा जाने वाला रूप है यह अनेक निरक्ष परमाणुबोका सचयमात्र इस भीटको जिस ज्ञानने ग्रहण किया वह एक ज्ञान अनेक परमाणुबोके आकार रूप होकर उस अनेक परमाणुकारका भीटको ग्रहण करता है या एक एक परमाणुके आकाररूप बनकर अनेक ज्ञान इसको ग्रहण करते हैं ? जब भीटको अनेक परमाणुबोका सचयमात्र मान लिया तो वही हैं परमाणु अनेक तो उसको जाननेवाला ज्ञान एक है या अनेक ? अर्थात् एक जानने ही उन अनेक परमाणुबोके सचयमात्र भीट को जाना या उसमें जिनने परमाणु हैं उसने ही आकार रूप बन हो उसने ही जानने उसको जाना । यदि कहो कि एक ही जानने अनेक परमाणुकारका जान लिया तो वस यही बात है, एक द्रव्यक सम्बन्धमें जब एक ज्ञान अनेककार रूप बन सकता है तब रूप, रस, गंध, स्पर्श आदिक सर्वात्मक एक द्रव्य बने इसमें क्यों सम्बन्ध करते ? यदि कहो कि एक-एक परमाणुके आकार रहने वाले दो अनेक ज्ञान हैं वे ज्ञान इस भीटको जान पाते हैं तो देखिये ! नैसे कि उस भीटमें भिन्न-भिन्न अनेक परमाणु माने हैं ऐसे ही वहाँपर परस्पर भिन्न ज्ञान परमाणु भी बहुत मान नको ! मगर ऐसा तो किसीको प्रतिभासमें आता नहीं । एक वस्तुके सम्बन्धमें अनेक ज्ञान होते हैं और अनेक ज्ञानोंसे भी एक-एक परमाणु जाना जाता हो, ऐसा तो किसीको भी विदित नहीं हो रहा । और ऐसा जब जात नहीं होता, और तरह गुम मानते नहीं तो ज्ञेयको ग्रहण करने वाला ज्ञान न बन सका, तो ज्ञेय भी कुछ न रहा । जब एक-एक ज्ञान परमाणुका प्रतिभास लागोको न हो सका तो जब ग्राहक ज्ञान ही अपने सम्बेदनमें नहीं आ रहा तो ज्ञेय कैसे सम्बेदनमें आयगा ? और, यो फिर जगत् शून्य हो जायगा । इस कारण यह नहीं कह सकते कि विषय धर्मोंसहित होनेके कारण एक पदार्थमें रूप, रस आदिक अनेक धर्मोंका तादात्म्य नहीं रह सकता । रहता है तादात्म्य । एक धर्म है और वह चारों गुणात्मक है ।

मूर्तिक द्रव्यकी जापक प्रमाणोंसे सिद्धि आकार कहता है अब, कि रूपी द्रव्यका इस कारण अभाव है कि रूपी द्रव्यका जाननेका कोई उपाय ही नहीं बन सक रहा । इन्द्रियमें रूपको ज्ञान लिया, रसको ज्ञान लिया, गंध आदि ज्ञान लिया पर चतुष्ठात्मक कोई पिण्डभूत द्रव्य है, इसके जाननेका कोई उपाय नहीं है । उत्तर देते हैं कि यह कहना युक्त नहीं है क्योंकि जीवोंमें जो एक प्रत्यभिज्ञान बना रहता है कि जिस चीजकी मैंने देखा था उस ही चीजको अब छू रहा हूँ । इस प्रकार जो प्रत्यभिज्ञान बनता है वह प्रत्यभिज्ञान उस रूपी पदार्थका उस पिण्डभूत पदार्थ का ग्रहण कर रहा है । जब यह जाना था कि जिस आत्मको मैंने देखा था उस ही

आमको में छू रहा है तो इसका अर्थ यह हुआ ना कि रूप, रसात्मक वह एक पिण्ड है वा इन्द्रियोसे जो बड़ा जाना गया, चक्षुरिन्द्रियसे रूप जाना, स्पर्शन इन्द्रियसे स्पर्श जाना तो दोनों इन्द्रियोके विषयभूत रूप और स्पर्शके आधारभूत एक पदार्थका ग्रहण किए बिना प्रत्यभिज्ञान बन ही नहीं सकता । रूपका भी आधार वही है, स्पर्शका भी आधार वही है ऐसे आधारभूत एक पदार्थका ग्रहण जब तक नहीं होता तब तक यह प्रत्यभिज्ञान नहीं बन सकता । जिस ही पदार्थको मैंने देखा था उस ही पदार्थको मैं छू रहा हूँ और रूप, रस तथा स्पर्श ये प्रतिनियत इन्द्रियके द्वारा ग्राह्य हैं, रूपको जानता है चक्षु और रसको जानती है रसना स्पर्शको जानती है स्पर्शन इन्द्रिय । तो इन्द्रियसे यह नहीं जाना जा सकता कि जिसको मैंने छुआ था उसीको मैं देख रहा हूँ । प्रत्यभिज्ञानरूपसे ज्ञान करना इन्द्रियका विषय नहीं है । इन्द्रियके विषय तो न्यारे-न्यारे रूप रस आदिक है । यह ज्ञान तो स्मरण आदिक परिणामनोकी सहायता लेकर चेतन आत्माके बन सकता है, जानना बन सकता है, उस अवयवी द्रव्यका कि जिसमें रूप, रस आदिका समावेश है तादात्म्य है । तथा स्मरण आदिक परिणतिकी सहायता लेकर आत्मा ही यह समझ सकता है कि यह भीट इस भाग और परभागके अवयवोंमें व्यापी है । इसे न केवल प्रत्यक्ष समझ सकता न केवल स्मरण समझ सकता । स्मरण की सहायता लेकर प्रत्यक्ष ज्ञानसे यह आत्मा जान सकता है । तो प्रत्यभिज्ञान भी जीवनमें कितना उपयोगी बन रहा है । पद-गदर जिसको देखते हैं, समझते हैं कि देखो ! यह वही पुरुष है जिससे एक वर्ष पहिले परिचय हुआ था । तो प्रत्यक्षज्ञान परमाणुभूत है यह बात भली प्रकार पहिले ही मिथ कर दी गई थी । इस कारण रूप रसगंधस्पर्शात्मक पृथक् द्रव्य होता है इसमें सन्देह नहीं ।

मूलभूत परमाणुकी नित्यानित्यात्मक न माननेपर पृथ्व्यादिक पदार्थों की असिद्धि—जब अवयवोंमें अभिन्न अवयवी बराबर परमाणुसिद्ध है तो अब अवयवी के वर्णनकी सीमासा कर लेना चाहिये । इस प्रसङ्गमें जो यह कहा विशेषवादमें कि द्रव्य ६ होते हैं—पृथ्वी, जल अग्नि, वायु, आकाश काल दिशा, आत्मा और मन । उनमें जो पहिले चार द्रव्य बताये—पृथ्वी, जल, अग्नि वायु ये चार सन्ध्यामें रहना घटित नहीं होता । प्रथम तो यह बात है कि उनका कारणभूत है नित्य स्वभाव वाले परमाणु और नित्य स्वभाव वाले परमाणुओंमें अर्थक्रिया हो नहीं सकती । जब उन्हें नित्य अपरिणामी मान लिया तो उन परमाणुओंसे अब द्रव्यणुक आदिक अवयवी द्रव्य नहीं बन सकते । अब द्रव्यणुक आदिक अवयवी द्रव्य न बन सके तब फिर पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु कहाँसे आ जायें ? ये कोई एक-एक परमाणु तो नहीं हैं, ये तो स्कंध ही हैं और स्कंधोंकी उत्पत्ति माना है कारण परमाणुओंसे । और, कारण परमाणु हैं नित्य स्वभाव वाले । तो नित्य स्वभाव वाले परमाणुओंमें अर्थक्रिया न होनेसे जब द्रव्यणुक आदिक अवयवी द्रव्य नहीं बन सकते तो पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इन पिण्डोंकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । यदि कारणोंके अभावमें कार्य बनने लगे तो कारणकी

तो कुछ जरूरत रही नहीं। जो चाहें चीज बन जाय। यद्येके सीध भी बन जायें। कारणकी क्या आवश्यकता ? तो अपने अवयवोंसे भिन्न अवयवी भलगसे कोई हो यह सिद्ध नहीं होता। अवयवमय अत्यन्त भिन्न अवयवीको ग्रहण करने वाला कोई प्रमाण ही नहीं है। इनसे जा अवयवा एक रूपरसादिका अभिन्न समुदाय है उसीका नाम अवयवी के और फिर वह अवयवी सामान्य-विशेषात्मक है वे बिखर जायें और अत्यन्त बिखर जायें उनका कोई निरुप अवयवी हो जाय, जिसे परमाणु कहते हैं वह भी सामान्यविशेषात्मक है। प्रमाणके विषयभूत प्रमेय सामान्यविशेषात्मक होते हैं, न कि द्रव्य गुण कर्म, सामान्य, विशेष नमनाय आदिक इन ६ जातियोंमें ही विभक्त पदार्थ प्रमाणके प्रमेय होते हैं।

पृथ्वी आदिकको भिन्न-भिन्न द्रव्य माननेपर परस्पर उपादानोपादेय भावकी असिद्धि यहाँ द्रव्यकी चर्चामें वन रहे है। जो चार द्रव्य बतलाये—पृथ्वी-जल, अग्नि वायु इन चार जातियोंमें चार भेदों रूपमें वर्णन किया, वह बिल्कुल अयुक्त है। स्वरूप ही जो माना है साकाराने वह असिद्ध है। स्वरूपकी असिद्धि होनेपर फिर भेदका वर्णन कैसे सम्भव हो सकता है ? पहिले पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, इन चार प्रकार की ही जाति सिद्ध करो। कैसे हैं ये चार ? यदि इनमें जातिभेद करके परस्परमें अत्यन्त भेद कर डालागे तो जैसे कि आत्मा और पृथ्वी इनमें कभी मेल मिलाव हो ही नहीं सकता। अत्यन्त भिन्न है, इसी तरह हो गये अथ पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, तो इनमें कोई भी एक दूसरे का उपादान उपादेय नहीं बन सकता। जिनमें जाति भेद से आत्यंतिक भेद है उनमें उपादान उपादेय भाव नहीं बन सकता। जैसे कि आत्मा और पृथ्वीका कि अत्यन्त भेद है तो कभी उपादान उपादेयपना नहीं बन सकता कि पृथ्वीसे आत्मा बन जाय या आत्मासे पृथ्वी बन जाय। लेकिन पृथ्वी आदिक चारोंमें तो उपादान उपादेयभाव बराबर नजर आता है। पृथ्वीसे जल बन जाय, जल से वायु बन जाय जो एक दूसरेमें परस्पर उपादान उपादेय भाव है। तो जातिभेद अगर होता तो निकाल भी इसमें उपादान उपादेयपना नहीं बन सकता था। जाति तो उस तरह मानी जाती है कि जो परस्परमें एक दूसरेरूप निकाल न हो सके। जैसे स्याद्वादमें ६ प्रकारके पदार्थ माने हैं—जोव, पुद्गल, धर्म, अवर्म, आकाश और काल, इनमें कोई एक द्रव्य किसी दूसरे रूप नहीं हो सकता। जो पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु ये चारोंके चारों एक जातिमें सामिल हैं, इनको जाति एक है और इसी कारण इन चारोंमें परस्पर उपादान उपादेय भाव बन जाया करता है। तो जो चार प्रकारके द्रव्य कहते हैं पहिले वे ही भिन्न-भिन्न जातिके सिद्ध नहीं होते। वे चारों एक प्रकारके द्रव्य हैं। इनको पुद्गल शब्दसे कहलो क्योंकि ये घूर्तते हैं और चलते हैं। कभी निष्ठ रूप बनते हैं कभी बिखर जाते हैं। इस कारण इनकी सत्ता भलगसे नहीं है। इस सबका निष्कर्ष यह है कि विशेषवादियोंने जो द्रव्यके भेदोंमें पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इन चारोंका भिन्न-भिन्न बताया है, उनके यहाँ फिर पृथ्वी जल आदिकमें उपादान

उपादेय भाव नहीं बन सकता अर्थात् पृथ्वीसे जल बन जाय, जलसे पृथ्वी बन जाय आदिक परस्पर उपादान उपादेय भाव नहीं बन सकता क्योंकि जनमे जातिभेदसे सर्वथा भेद होता है उनमे उपादान उपादेयभाव नहीं बनता जैसे कि आत्मा और पृथ्वी आदिक । इनका परस्पर उपादान उपादेय भाव नहीं है, क्यों नहीं है कि जातिभेदसे इनमे आत्यंतिक भेद है । और, विशेषवादियोने पृथ्वी आदिकमे आत्यंतिक भेद माना है । तो वह ही आपत्ति है जो कि लोकप्रसिद्ध है । फिर कैसे पृथ्वी आदिक ये चार भेद स्वतन्त्र हो सकते हैं ?

जातिभेदसे आत्यन्तिक भेदरूप हेतुपर विचार—शकाकार कहता है कि नुम्हारा यह हेतु तो व्यभिचारी है कि जिसमे जाति भेदसे यह आत्यंतिक भेद हो उनमे उपादान उपादेय भाव नहीं बनता कारण कि तत्तु धीर पट । देखिये—इनमे भेद है, तत्तु अलग चीज है, पट अलग चीज है, लेकिन इनमे उपादान उपादेय भाव बन गया । तत्तु तो उपादान है और पट उपादेय है । तो यह हेतु सही तो न रहा कि जिनमे जाति भेदसे आत्यंतिक भेद हो उनमे उपादान उपादेय भाव नहीं हुआ करते ? उत्तर देते हैं कि इस हेतुको तुम सदोष नहीं कह सकते क्योंकि तत्तु और पटमे आत्यंतिक भेद नहीं है । वैसे तत्काल पर्यायगत जातिभेद तो है । सो जाति तो अपनी दृष्टिके अनुसार बन जाती है । तत्तुमे तत्तुत्व है, पटमे पटत्व है इस तरहसे न्याय भेद मान लिया, पर जब निरक्षते हैं कि तत्तु भी भौतिक चीज है और पट भी भौतिक चीज है तो उसमे जातिभेद भी नहीं । और जातिभेद अपने प्रयोजनवश मान लिया लेकिन आत्यंतिकभेद यो नहीं है कि तत्तु भी पृथ्वी है और पट भी । तो पृथ्वीत्व सामान्य तत्तुमे और पटमे बराबर पाया जाता है । तो जातिभेद कहीं आत्यंतिक रहा, इस कारण इस हेतुको सदोष नहीं कह सकते । -

पृथ्वी आदिको द्रव्यत्व जातिरूपसे पृथक् पृथक् माननेपर उपादानोपादेयभावकी सर्वथा असिद्धि शकाकार कहता है । कि इस तरहसे यदि अभेद मान लिया जाता कि तत्तु भा पृथ्वी है और कपडा भी पृथ्वी है सो पृथ्वीत्व जाति एक होने से इनमे जातिभेद आत्यंतिक न रहा, तब तो देखिये कि पृथ्वी भी द्रव्यत्व जाति वाली है और जल अग्नि, वयु भी द्रव्यत्व जातिमे है । तो द्रव्यत्व जातिकी अपेक्षा पृथ्वी आदिक चारोमे भी अभेद रह जायगा । यहाँ भी आत्यंतिक भेद न बनेगा । और, जब द्रव्यत्वकी अपेक्षा पृथ्वी आदिक चारोके आत्यंतिकभेद न रहे तो इनका परस्परमे उपादान उपादेय भाव बन जायगा । उत्तर देते हैं कि इस तरह यदि पृथ्वी आदिकमे जाति भेद नहीं बनता और द्रव्यत्व जातिकी अपेक्षा वे चारो एक बन जाते हैं तो द्रव्यत्व जातिकी अपेक्षा तो १ के १ ही एक हो गए । केवल पृथ्वी आदिक चारोमे ही एकपना क्यों कहते ? द्रव्यत्व तो समस्त नवो ही द्रव्योमे पाया जा रहा, फिर १ वोका ही एक मान लीजिए । और, फिर जैसे पृथ्वी और जल ये परस्परमे उपादान उपादेय भाव

बाने हैं इनमें उपादान उपादेय भाव बन जाता है तो इसी तरह आत्मा और पृथ्वी आदिकमें भी परस्पर उपादान उपादेय भाव बन जाना चाहिये क्योंकि अब इसमें द्रव्यत्व जातिकी अपेक्षा भेद न रहा । तो जैसे पृथ्वी आदिक चारोंमें द्रव्यत्वकी अपेक्षा अभेद वता देनेसे उपादान उपादेय भाव मान लेते हो यो ही इन ६ के ६ बोधों ही द्रव्यत्व जातिकी अपेक्षासे भेद न होनेके कारण उपादान उपादेय भाव मान लीजिए । और, फिर यदि उपादान उपादेय भाव मान लेते हो ६ के ६ बोधों में तो इनके मापने यह है कि उनमेंसे कुछ भी एक रह गया । और वह एक क्या रह गया तो उ ने छटनीकी जाय तो खोजते खोजते प्रायः आत्मापर दृष्टि टिकेगी और वो आत्मा द्वैत रह गया फिर पृथ्वी आदिकमें ६ भेद कैसे बन जायेंगे ? तो इस कारण पृथ्वी आदिक जब तुम्हें जातभेद ज्ञान दिया और ६ भेद स्वतन्त्र स्वतन्त्र मान लिया तो फिर इनमें परस्पर उपादान उपादेय भाव नहीं घटित हो सकता ।

पृथ्वी जल अग्नि वायुके परस्पर उपदानोपादेयभावका विवरण सका-
कार यह भी नहीं कह सकते कि उपादान उपादेय भाव पृथ्वी आदिमें परस्पर है नहीं, उपादान उपादेय भाव मत घटित हो उपादान नहीं कह सकते, देखो—सब जानते हैं । चन्द्रकान्तमणिसे जलकी उत्पत्ति होती है तो चन्द्रकान्तमणि तो पृथ्वी है और उस पृथ्वीसे जल उत्पन्न हो जाय तो उपादान उपादेय भाव पृथ्वी और जलमें हो गया, इसी तरह जलसे मुक्ताफलकी उत्पत्ति होती है । किसी योग्य समयमें सीपमें कोई योग्य दूँद आनेपर वह मुक्ताफल रूप परिणम जाती है, तो कौन परिणमा ? जल ही तो परिणमा । तो देखो—जलसे अब पृथ्वीकी उत्पत्ति हो गयी ना । तो जल और पृथ्वी में भी परस्पर उपादान उपादेय भाव हो गया और देखो—काठसे अग्निकी उत्पत्ति होती है । जगलमें सड़े हुए बाँस आपसकी रगड़से अग्नि उत्पन्न कर देते हैं तो जना बतलावो उस अग्निका उस समय वहाँ उपादान क्या रहा ? वह तो हुआ ? तो पृथ्वी और अग्निमें उपादान उपादेय भाव बन गया, इसी तरह देखलो पक्का चलातेसे वायु की उत्पत्ति होती है । उस वायुकी उत्पत्तिका साधन क्या है उस समय ? वह पक्का, और पक्का है पृथ्वी तो पृथ्वी और हवामें भी देखो—उपादान उपादेय भाव बन गया ना । इस कारण इन चारोंमें उपादान उपादेय भाव नहीं है यह नहीं कह सकते ।

एक और उपदानोपादेयभावका स्पष्टीकरण—अवकाशकार कह रहा है कि चन्द्रकान्त पृथ्वीमें जो जल द्रव्य है उस जल द्रव्यसे जलकी उत्पत्ति हुई । चन्द्रकान्त में जो पृथ्वीतत्त्व है उससे जलकी उत्पत्ति नहीं हुई है । इससे यह सिद्ध होता है कि पृथ्वी और जलमें परस्पर उपादान उपादेय भाव नहीं है किन्तु जल जो उत्पन्न हुआ है वह चन्द्रकान्तमें रहनेवाले जल द्रव्यसे उत्पन्न हुआ है । समझाने करते हैं कि यह बात युक्त नहीं बैठनी, क्योंकि उस चन्द्रकान्त मणिमें जल भरा हुआ है, उसमें जल स्थित है, इसको सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण नहीं है, एक बय स्पष्ट प्रसिद्ध है कि

ठीस यह पृथ्वी ही पृथ्वी है । और इससे अतिरिक्त चन्द्रकान्तमे जल न होनेपर भी या जलके सद्भावकी सिद्ध करने वाला प्रमाण न होनेपर भी चन्द्रकान्तमे जलका सद्भाव मान लते हो तो क्या यह न कह सकेंगे कि मृत पिण्डमे घटका सद्भाव है ? मृत पिण्ड उपादान है घट उपादेय, यह भी बात नहीं, अर्थात् मृत पिण्डसे घटकी उत्पत्ति हुई है यह बात नहीं है किन्तु उस मृतपिण्डमे घट मौजूद है ओ मौजूद घट है वही मृतपिण्ड से निकल आया और इस तरह सत्कायवाद दर्शनका प्रसंग आ जायगा । फिर तो कारण कार्य व्यवस्था ही कही नहीं बन सकती । प्रत्येक कार्य जैसा है कारण उससे मौजूद है, लेकिन कारण कार्य व्यवस्था केवल कारण मात्रसे तो नहीं नष्ट हो जाती, तब यह बात सुप्रसिद्ध हो गयी कि मृतपिण्डमे जैसे घट मौजूद नहीं है किन्तु कारण कलापसे बिधि पूर्वक उस मृतपिण्डसे घटकी उत्पत्ति होती है इसी तरह चन्द्रकान्तमे भी जल भरा हुआ नहीं है किन्तु यहाँ निमित्त पाकर चन्द्रकान्तसे जलकी उत्पत्ति हो जाती है । ऐसा नहीं है कि मृतपिण्डमे घट भरा है । हमी तरह ऐसा नहीं है कि चन्द्रकान्त मे जल भरा हो । तब यो तो ऐसा भेद सिद्ध हो गया ना, और माना भी है विशेष-वादियोने कि द्रव्य ६ प्रकारके होते हैं ता जातियाँ ओ बनायी जाती हैं वे उतनी बनाई जाती हैं कि एकमे दूसरा त्रिकाल भी सामिल न होगा, किन्तु विशेषवादमे तो आत्यन्तिक भेद माना । सो आत्यन्तिक भेद होनेपर फिर इनमे परस्पर उपादान उपादेय भाव बन नहीं सकता ।

पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु चारोंकी परसंगव स्पर्शमयता -शकाकार कहता है कि पृथ्वी आदिक ये चार चीजें एक कैम हो सकनी हैं ? अब गद्य पृथ्वीमे ही पायी जाती अन्यमे पायी नहीं जाती रस जलमे ही पाया जाता ६ अन्यमे नहीं पाया जाता है, जहाँ ऐसी व्यवस्था बनी हो तो फिर रूप, रस गद्य स्पर्श इन चारोका सामान्यतया एस रूपसे एक आधार पाया जाय और किसी वदार्थका स्वरसात्मक मान लिया जाय यह तब कैसे बन मानी ? समाधानमे कहते हैं कि पृथ्वी आदिक चारों गद्य एक ही धीज है, और चारोंके चारो रूपरसाध्यात्मक हैं, इनमें वर्तमान परिणामन के भेदमे भेद है । इसमे उपादान जाति पुद्गल है । जिस समय ये पुद्गल परमाणु पृथ्वीरूप परिणामे हुए हैं उस समय तक यह पृथ्वी पर्यायमे है । वह ही परमाणु जब असरूप परिणामने लगता है तो पृथ्वीरूप परिणत परमाणुओमे ही जल पर्याय उत्पन्न हो जाती है । तो पर्यायके भेदसे ही पृथ्वी आदिकमे परस्पर भेद है किन्तु पुद्गल द्रव्यकी दृष्टिमे द्रव्य दृष्टिसे इनमे भेद नहीं है । ये चारोंके चारो रूप, रस, गद्य, स्पर्शात्मक है । ये चारों पुद्गलकी भिन्न भिन्न शक्तियाँ हैं तथा ये परस्पर विविनाशकारी भी हैं । जहाँ १ धरा मे कोई एक १ नाना वहाँ ये चारो ही नहीं ठहर सकते । तो इस कारण इन्हें एक जातिमे ही माना जायगा । ये भिन्न-भिन्न चार जातियाँ नहीं हैं । तब जो स्वाक्षादमे ६ भानिके वदार्थोंकी व्यवस्था बनायी गई है जैसा वदार्थका स्वरूप है वगैरा ही धनत देवक माने जात है और दिव्यधनिते वगैरा ही प्रकट होता है,

आगममें वैसा ही लिखा हुआ है। जीव, पुद्गल, कर्म, अधर्म आकाश और काल ये ६ प्रकारसे ही द्रव्य बनते हैं।

द्रव्योंके ६ सख्याकी असिद्धि यहाँ वैशेषिक सिद्धान्तमें माने गए ६ द्रव्यों में से पहिले चार द्रव्यों की चर्चा चल रही है, सो इन चारोंके प्रकरणमें यह बताया जा रहा है कि पृथ्वी आदिक चारों ये भिन्न-भिन्न चीजें नहीं हैं किन्तु ये सब भूतिक पुद्गल ही हैं और एक जाति होनेके कारण फिर इनमें यह बात सम्भव हो जाती है कि इनमें परस्पर उपादान उपादेय भाव बन जाता है। शेष रहे विशेषवादियोंके ५ द्रव्य आकाश, काच, दिशा, आत्मा और मन। इनका भागे विचार करेंगे प्रथक् प्रथक् सब का स्वतन्त्र रूपसे लेकिन लक्ष्यमें इतना समझ लेना चाहिए कि आकाश तो द्रव्य है और काल भी द्रव्य है। लेकिन आकाशको जिस ढंगमें विशेषवादियोंने माना है कि वह शब्द गुण वाला है और आकाशसे शब्दकी उत्पत्ति होती है इस क्रमसे तो आकाश नहीं है। लेकिन समस्त द्रव्योंको भवगाह देने में जो निमित्तभूत है, यह जिसमें असाधारण गुण है ऐसा आकाश द्रव्य है। कालके सम्बन्धमें भी जो लोग ऐसी दृष्टि करते हैं कि घड़ी, घटा, दिन, महीना ये स्वयं काल द्रव्य हैं सो ये तो द्रव्य नहीं हैं। ये तो काल द्रव्यकी आपेक्षिक परिणतियाँ हैं। काल द्रव्य तो स्वतन्त्र एक प्रदेशपर एक एक प्रदेश वाला मात्र है, और उसका परिणामन साक्षात् एक समय है। किन्तु दिशा नामक कोई द्रव्य नहीं है। दिशा तो एक कल्पना की हुई चीज है। जिस ओरसे सूरज उदय हुआ उसे पूर्व कहने लगे, जिस ओर सूर्य अस्त हुआ उसे पश्चिम कहने लगे। अब कोई पूर्व दिशाकी ओर मुड़ करके खड़ा हो तो उसका दाहिना हाथ जिस तरफ है उसे दक्षिण कहने लगे और बाया हाथ जिस तरफ है उसे उत्तर कहने लगे। तो ये तो कल्पनामें दिशाएँ बनी हुई हैं। दिशा कोई भलग द्रव्य हो तो बात नहीं है। हाँ आत्मा द्रव्य है, किन्तु वह ज्ञानादिक गुणोंसे रहित अचेतन हो सो नहीं। मन प्रथम कुछ द्रव्य नहीं। पुद्गलभूत मन तो पुद्गलमें सामिल है और विचारभूत मन जीवकी परिणति में सामिल है। प्रयोजन यह है कि ६ प्रकारके द्रव्योंमें ६ प्रकारकी व्यवस्था नहीं बनती। तो इन समय चार द्रव्योंका प्रसंग चल रहा। ये चारों पुद्गल हैं और रूप, रस, गन्ध, स्पर्शमय हैं इनमें निरय स्वभाव वाले और आत्यंतिक भिन्न-भिन्न पृथ्वी आदिक द्रव्य नहीं घटित होते हैं।

नित्य निरंश शब्दलिङ्ग आकाशकी प्रतीति—पदार्थ सामान्यविशेषात्मक होते हैं इसके विरोधमें विशेषवादीका कहना है कि पदार्थ सामान्य विशेषात्मक नहीं होते, किन्तु सामान्य स्वयं एक पदार्थ है और विशेष भी स्वयं एक पदार्थ है, और यों पदार्थ ४ और होते हैं सो पदार्थ सब ६ प्रकारके होते हैं, उनमेंसे याने द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय इन ६ पदार्थोंमेंसे द्रव्यका बखान चल रहा है। पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु इन चार पदार्थोंको तो जिस प्रकार वैशेषिक मानता है उसका

निराकरण किया। अब कहा जा रहा है कि आकाश भी कोई विशेषवादियों द्वारा कल्पित जैसा द्रव्य नहीं है, क्योंकि आकाशको मानते हैं विशेषवादी नित्य निरश और शब्दका कारणभूत, उसकी प्रतीति नहीं होती। सर्वथा नित्य भी आकाश नहीं है। लोक में ऐसा कोई पदार्थ नहीं होता जो सर्वथा नित्य हो। जैन सिद्धान्त तो इसी स्याद्वादपर आधारित है कि पदार्थ सब नित्यानित्यात्मक होते हैं। जैसे आत्मा है, सदा रहता है, यह तो हुआ उसका नित्यपना और क्षण-क्षणमें पर्याय बदलना यह हुआ उसका अनित्यपना। तो पदार्थ सभी नित्यानित्यात्मक होते हैं। आकाश भी एक द्रव्य है, सर्वव्यापक है, अखण्ड है, सदा रहता है तिसपर भी आकाशमें भी सूक्ष्म परिणामन चलता रहता है चाहे उनका बोध न भी हो जितने भी शुद्ध द्रव्य होते हैं उनका परिणामन छद्मस्थोको ज्ञात नहीं हो पाता, क्योंकि शुद्ध परिणामन वाले पदार्थको परिणामन स्वभावमें लीन हो जाता है। इसलिए यद्यपि आकाशका परिणामन कोई व्यक्त जुदा नहीं मालूम होता, किन्तु आकाश जुदा है इस कारणसे वह सर्वथा नित्य नहीं है। साथ ही आकाशको सर्वथा निरश नहीं कह सकते। यद्यपि वह अखण्ड है और अश-अश रूपमें कभी अलग नहीं हो सकता लेकिन जब हम आकाशका परिमाण बना लेते—यह एक इंच आकाश है, यह एक सूत है, आधा सूत है, इस तरहसे जो परिमाण बना है उस परिमाणके द्वारा आकाशके अशोका कुछ ज्ञान तो रहता ही है। और, तभी कहते हैं कि आकाश अनन्त प्रदेशी है। तो सर्वथा निरश और शब्द गुणके कारणभूत आकाश की प्रतीति नहीं होती।

शब्दाकार द्वारा शब्दलिंग आकाश पदार्थकी सिद्धि—अब यहाँ शब्दाकार कहता है कि आकाश नित्य और निरश धर्मसे सहित वास्तविक पदार्थ है, क्योंकि उसका कार्य शब्द है। शब्दकी उत्पत्ति आकाशसे होती है, इस कारण शब्दका आधारभूत कोई आकाश है। जैन लोग तो शब्दकी उत्पत्ति आकाशसे नहीं मानते। किन्तु भाषावर्गणा जातिके कोई पुद्गल होते हैं द्रव्य, उन स्कन्धोंसे उनकी उत्पत्ति होती है, किन्तु जब लोगोंको वे स्कन्ध दीखते ही नहीं कि जिनसे शब्द वर्गणा बनती है और आकाशमें वे प्रतीत होते हैं। शब्द आकाशमें ही सुनाई देते हैं, आकाशसे ही आये हुए मालूम देते हैं तो शब्द आकाशका गुण है। यह सब शंकाकार कह रहा है और उस आकाशको सिद्ध करनेके लिए वे अनुमान प्रयोग बतलाते हैं कि शब्द किसी न किसी जगह आश्रित है, क्योंकि विनाशक और उत्पत्तिमान आदिक धर्मोंसे सहित है। चूंकि शब्द नष्ट होते हैं, उत्पन्न होते हैं इस कारण शब्द किसी न किसीके आश्रयमें रहते हैं। जो-जो पदार्थ उत्पन्न होते हैं और नष्ट होते हैं वे किसी न किसी आश्रयमें रहते ही हैं, जैसे कि घड़े फूटते हैं, नष्ट होते हैं, तो वे अपने अवयवोंमें रह रहे हैं। इसी प्रकार शब्द भी नष्ट होते हैं और उत्पन्न हुआ करते हैं। इस कारण शब्द किसी न किसी आधारमें है और वह जो आधार है सो आकाश है। दूसरा भी प्रयोग सुनो ! चूंकि शब्द गुण है इसलिये शब्द किसी न किसीके आश्रयमें रहता है। जैसे—रूप, रस में

गुण हैं तो किसी न किसीके आश्रयमें रहते हैं। कर्ममें रूप है तो रूपका आधार फल हुआ ना। रूप गुण हुआ। गुण किसी द्रव्यके आश्रय रहा करता है। तो शब्द भी गुण है अतः शब्द किसीके आश्रय रहेगा ही। और वह शब्द जिसके आश्रय रहेगा, उस हीका मान है आकाश !

शब्दाकार द्वारा शब्दके गुणत्वकी सिद्धि—कोई कहे कि शब्द तो गुण नहीं है, तो शब्दाकार कहता कि उसका कहना अप्रत्यक्ष है। शब्द गुण है। देखो ! शब्दके गुणपनाकी सिद्ध करने वाला अनुमान है, शब्द गुण है, क्योंकि द्रव्यत्व और कर्मत्व तो शब्दमें हैं ही नहीं और सत्ता। इसका सम्बन्ध है, तो जो-जो पदार्थ द्रव्य और कर्मभावरूप न होकर फिर सत्तासे सम्बन्धित हो उसे गुण कहा करते हैं—जैसे रूप रस आदिक ! ये द्रव्य नहीं हैं, कर्म नहीं हैं और इनका सत्तासे सम्बन्ध होता है। ये हैं इस कारण गुण कहलाते हैं। इसी प्रकार शब्द भी द्रव्य नहीं, कर्म नहीं और सत्तासे शब्दका सम्बन्ध होता है, इस कारण शब्द गुण है। यह साधन असिद्ध नहीं है, इसको भी साधने वाला अनुमान है। शब्द द्रव्य नहीं होता क्योंकि एक द्रव्य वाला होनेसे रूप आदिककी तरह। शब्द एक द्रव्यका गुण है, इस कारण शब्द द्रव्य नहीं कहलाता। जो-जो एक द्रव्य वाले होते हैं वे द्रव्य नहीं हैं। जैसे—रूप आदिक ये एक द्रव्यके आश्रय हैं इस कारण ये द्रव्य नहीं कहलाते। यह हेतु असिद्ध नहीं है क्योंकि शब्द एक द्रव्य है, ऐसा सिद्ध करने वाला अनुमान है। शब्द एक द्रव्य वाला है अर्थात् वह एक आकाश द्रव्याश्रय वाला है। वह द्रव्यके आश्रित है, क्योंकि शब्द सामान्य विशेषवान होनेपर फिर बाह्य एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्षभूत होता है। जो जो सामान्य विशेषवान होकर बाह्य एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्षभूत हो वह एक द्रव्य ही तो होगा। इस हेतुमें सामान्य विशेषवत्त्व, इतना ही कहनेपर परमाणुके साथ अनेकान्त दोष आता किन्तु एकेन्द्रिय प्रत्यक्षत्व भी साथमें कहा गया है इससे अनेकान्त दोष नहीं। आनापदि हेतुमें सामान्यविशेषवत्त्व ही करते और एकेन्द्रिय प्रत्यक्षत्व यह नहीं कहते वो देखो ! परमाणु सामान्य विशेष वाला है तब वह भी एक द्रव्य कहलाता है अर्थात् वह भी स्वतन्त्र एक द्रव्य है, परमाणु तो स्वयं द्रव्य है। तो जब उसके साथ इन्द्रिय प्रत्यक्षत्व यह कहा गया तब परमाणुके साथ अनेकान्त दोष न हो सका। परमाणु इन्द्रियप्रत्यक्ष कहाँ है ? इस कारण वह एक द्रव्य नहीं है। और, सामान्य विशेषवत्त्व भी कहते और इन्द्रिय प्रत्यक्षत्व भी कहते और वडा एक शब्द न लगाते तो घट आदिकके साथ भी अनेकान्त दोष होता। किस तरह कि घट आदिक एकेन्द्रिय होके द्वारा हेतुभूत नहीं है, क्योंकि घटको चक्षुसे भी जानते रसनासे भी जानते, घ्राणसे भी जानते, स्पर्शनसे भी जानते। यह तो अनेक इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्षभूत है। इससे घटको भी एक द्रव्य वाला नहीं कह सकते। हेतुमें इतने सारे विशेषण देकर भी एक बाह्य शब्द यदि न देते तो आत्माके साथ अनेकान्त दोष होता क्योंकि आत्मा सामान्यविशेषवान है और एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष है याने मनके द्वारा जान लिया जाता है। मन

भी एक इन्द्रिय है, मन है भीतरकी इन्द्रिय और ५ हैं बाहरी इन्द्रिया । तो जब बाह्य विशेषण दिया कि जो बाह्य एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष हो वह एक द्रव्य वाला है तो आत्मा तो बाह्य इन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष वाला नहीं है । इस हेतुमे अन्य सब शब्द देते और सामान्यविशेषज्ञान ये शब्द न देते तो रूपत्वके साथ भी अनैकान्त दोष होता । रूपत्व बाह्य एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्षभूत है, फिर भी वह एक द्रव्य वाला नहीं है । सो हेतुके साथ सामान्य विशेषज्ञान ८८ भी लगा है । जो सामान्य विशेषज्ञान हुआ करे, फिर बाह्य एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्षभूत हो वह है एक द्रव्य वाला । तो यह रूपत्व सामान्य विशेषज्ञान नहीं है क्योंकि ये स्वयं सामान्यस्वरूप हैं । तो इस तरह शब्द एक द्रव्य वाला है, स्वयं द्रव्य है नहीं, सो शब्द गुण है ।

कर्मरूप भी न होनेसे शब्दके गुणत्वकी असिद्धि और आकाशमें शब्द आश्रयत्वका उपसंहार— शब्द कर्म भी नहीं है । शब्द कर्मरूप नहीं होता, क्योंकि सयोग विभागका यह कारण नहीं है । जितने भी कर्म होते हैं, वे सयोग विभागके कारणभूत होते हैं अथवा सयोग विभागसे कर्म होते हैं । कुछ भी क्रिया करें, हाथ चलायें तो इसमें भी कुछ सयोग हुए कुछ वियोग हुए । जिस जगहसे हाथ हटा उस जगहसे वियोग हुआ, जिस जगह हाथ आया उस जगह सयोग हुआ । तो सयोग वियोग हुए बिना क्रिया नहीं हुआ करती । कोई आदमी एक गावसे दूसरे गांव गया तो एक गांवका वियोग हुआ और दूसरे गांवका सयोग हुआ । कोई बालक वहीं खड़ा खड़ा गोल-गोल फिर रहा है तो गोल फिरनेमें भी अनेक स्थानोका वियोग होता जाता है और अनेक स्थानोका सयोग होता जाता है, तो क्रिया सयोग-विभाग बिना नहीं होती । लेकिन शब्द न सयोगका कारण है न विभागका कारण है । इस कारण से शब्द कर्मरूप भी नहीं कहलाता रूप आदिकी तरह । जैसे रूप न तो सयोगका कारण है न विभागका कारण है, अतएव कर्मरूप नहीं कहलाता है । तो इस तरह यह सिद्ध है कि शब्द न तो द्रव्यभाव रूप है और न कर्मभावरूप है । तब शब्द न द्रव्यमें आया न कर्ममें आया और शब्दके साथ सत्ताका सम्बन्ध है और तब वह गुण ही कहलाया करता है ।

शब्दका गुणत्व सिद्ध करनेके लिये दिये गये हेतुके विशेषणोंकी सार्थकताका शङ्काकार द्वारा कथन—शब्दका गुणपना सिद्ध करनेके लिए हेतु दिया है कि प्रतिविध्यमान द्रव्य सामान्य भावरूप होनेपर सत्ताके साथ सम्बन्धित है अर्थात् जो न द्रव्य है, न कर्म है फिर भी सत्तासे सम्बन्धित है उसे गुण कहते हैं । तो इस हेतुमें सत्ता सम्बन्धित इतना ही कहते तो द्रव्य और कर्मके साथ अनैकान्तिक दोष होता । कैसे ? कि देखो ! द्रव्यमें तो सत्ताका सम्बन्ध है और कर्ममें भी सत्ताका सम्बन्ध है, परन्तु वे गुण नहीं कहलाते हैं । उस अनैकान्तिकताको दूर करनेके लिए एक विशेषण दिया है कि जो द्रव्य कर्मरूप तो न हो और फिर सत्तासे सम्बन्धित हो तो शब्द न तो

स्वयं द्रव्य है, न स्वयं कर्म है, इस कारणसे शब्द गुण कहलाते हैं। यदि इस हेतुमे केवल प्रतिपिच्यमान द्रव्यकर्मभावरूपत्व इतने ही शब्द देते तो सामान्य विशेष समवायके साथ अनैकान्तिक दोष होता, क्योंकि सामान्य, विशेष, समवाय भी न द्रव्य है और न कर्म। तो सामान्य, विशेष, समवाय भी गुण कहलाने लगते। और, जब सत्ता सम्बन्धित यह भी शब्द हेतुमे पड़ा हुआ है तो द्रव्य और कर्मके साथ अनैकान्तिक दोष नहीं हो सकता, क्योंकि सामान्य, विशेष और समवायमें सत्ताका सम्बन्ध नहीं माना गया है। सत्ताका सम्बन्ध द्रव्य गुण कर्मार्थायोके साथ है और सामान्य, विशेष समवाय ये तो कोई कर्मरूप हैं, इनमे सत्ताका सम्बन्ध नहीं है। और, ये योनो स्वतन्त्र स्वतन्त्र पदार्थ हैं। तो सत्ता सम्बन्धित यह शब्द देनेसे सामान्य विशेष समवाय इनका गुणपना सिद्ध हो जाय ऐसा दोष नहीं आता। तब इस प्रकार यह सिद्ध हुआ कि शब्द है गुण इस कारण ये शब्द किसी न किसीके आश्रयमे रहते हैं। अब जिनके आश्रयमे ये शब्द रहते हैं वह आश्रय है आकाश !

द्रव्यके, पृथ्व्यादि विशेषगुणत्वका निषेध करके 'आकाशगुणत्वकी सिद्धिकी आशङ्का—आकाशको छाड़कर शब्द और किसी अन्यका गुण नहीं है। स्पर्शवान परमाणुओंका अर्थात् पृथ्वी जल, अग्नि, वायु इनका भी विशेष गुण शब्द नहीं है, क्योंकि हम जैसे अक्षरोंके द्वारा वह प्रत्यक्ष हुआ करता है, जैसे कि रूपादिक कार्य द्रव्य स्पर्शवान परमाणुओंके विशेष गुण नहीं हैं और न शब्द कार्य द्रव्योका माने पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुका विशेष गुण भी नहीं है क्योंकि कार्य द्रव्यान्तरसे उत्पन्न न होनेपर भी ये शब्द उत्पन्न हुआ करते हैं, जैसे कि सुख आदिक। ये काय द्रव्यान्तर से उत्पन्न नहीं होते, द्रव्यगुण आदिकसे उत्पन्न तो नहीं होते और फिर भी विशेषगुण है, लेकिन पृथ्वी आदिकके विशेष गुण नहीं है। यहाँ शब्दको न तो कारण परमाणुओं का गुण बताया गया और न काय द्रव्योका गुण बताया गया। इस कारण परमाणु जो हैं स्पर्श परमाणु रस परमाणु रूप परमाणु, गंध परमाणु इनका भी गुण नहीं है और इन परमाणुओंके सम्बन्धसे जो काय द्रव्य बनता है, पृथ्वी आदिक पिण्ड होते हैं उनका भी गुण नहीं है, क्योंकि ये शब्द कार्य द्रव्यान्तरसे तो उत्पन्न होते नहीं, माने द्रव्यगुण आदिकसे शब्द उत्पन्न नहीं होते और फिर भी शब्द उत्पन्न हुआ करते हैं, तब पारिवर्त्य न्यायसे आकाशका ही गुण कहलाया। दूसरा हेतु यह है कि यह कारण पूर्वक नहीं है। कारण कहनाता है परमाणु और रूप आदि परमाणुका जैसा कार्य होता है इस तरह यह शब्द कारणगुणपूर्वक नहीं है। शब्द कारणगुणवाला नहीं है। जैसे इच्छा। इच्छा कारणगुणपूर्वक नहीं होती तो वह पृथ्वी आदिकका विशेष गुण नहीं कहलाया। तीसरा हेतु है कि यह समस्त द्रव्योमे नहीं होता। जैसे कि इच्छा सम्पूर्ण आत्मामे नहीं होती इसी प्रकार यह शब्द भी समस्त आकाशमे नहीं होता। किस जगह हुआ, किस जगह यह शब्द न हुआ। अथवा हम जैसे अन्य पुरुषोंके द्वारा भी प्रत्यक्ष होनेपर भी अन्य पुरुषान्तरसे जो अत्यन्त दूरीपर खड़ा है प्रत्यक्ष नहीं होता

यह शब्द इस कारण यह पृथ्वी आदिकका विशेष गुण नहीं है तथा भेरी आदिक जो बाजे हैं वे आश्रयभूत हैं, उनकी जगहसे भी अन्य जगहमें शब्दोंकी उपलब्धि होती है, इस कारण ये पृथ्वी आदिकके विशेष गुण नहीं हैं। यदि शब्द पृथ्वीका विशेष गुण होता तो बाजे तो पृथ्वी तत्त्व हैं। तो जैसे रूप पृथ्वीका विशेष गुण है तो रूप पृथ्वी में ही तो पाया जा रहा, पृथ्वीको छोड़कर अन्यत्र तो नहीं पाया जाता। बाजा कहीं बज रहा है, शब्द है कहीं अन्यत्र। शब्द यदि पृथ्वीका विशेष गुण होता तो जैसे पृथ्वीके विशेष गुण, उन्हें जो कोई देखे सभीको दीख जायेंगे। दूरसे देखें तो दूरसे भी दीखते हैं। जब वह जिस अन्य पुरुषोंके द्वारा दिख सकने वाली चीज है और फिर वह दूसरेको दिखे ना, तो इसके भावने है कि वह उसका गुण नहीं है। पृथ्वीमें रूप दिखता है, दूरसे देखें तो दिखता है, पाससे देखें तो दिखता है। स्पर्श देखें तो दिखता है, अस्यृष्ट देखें तो दिखता है, लेकिन शब्दकी बात ऐसी नहीं है। शब्द यदि पृथ्वीका गुण होता तो जो भी पाम होता अथवा दूर होता, जिसके सामने वह पृथ्वी है तो उसे भी शब्दका ज्ञान हो जाना चाहिए, पर होता नहीं। शब्द यदि पृथ्वीका गुण होता तो जितनी पृथ्वी है, सारी पृथ्वीके वे गुण भी जाने चाहिए, सबमें शब्द समाना चाहिए, पर पूरे द्रव्यमें तो वे शब्द आते नहीं। इस कारणसे सिद्ध है कि स्पर्श आदि परमाणुओंका अथवा कार्यद्रव्योंका यह गुण नहीं है। पृथ्वी आदिकमें जैसे गुण पाये जाते हैं उनसे शब्द गुण विपरीत ही है।

आत्माका गुण भी न होनेसे शब्दके आकाश गुणत्वके समर्थनकी शंका शब्द आत्माका भी विशेष गुण नहीं है, क्योंकि आत्मा तो अह शब्दवान है। मैं सुखी हूँ, मैं दुखी हूँ इस प्रकार जिसमें अह प्रत्यय हुआ करता है उसीसे तो जाना जाता है कि यह मैं आत्मा हूँ पर अहकारसे रहित है शब्द। जैसा मैं सुखी हूँ, दुखी हूँ, यह ज्ञान होता है, तो इसमें सिद्ध है कि आत्माका गुण सुख-दुःख है, लेकिन मैं शब्दवान हूँ, ऐसा तो कभी भी ज्ञात नहीं होता। इस तरह यह शब्द भी आत्माका विशेष गुण नहीं कहला सकता। दूसरे आत्माका गुण होता तो बाह्य इन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष न हो सकता या शब्द। देखो ! बाह्य इन्द्रिय कर्ण है और उसके द्वारा शब्दका प्रत्यक्ष होता है, आत्माका विशेष गुण होता तो बाह्य इन्द्रियोंके द्वारा प्रत्यक्ष न हो सकता या क्योंकि आत्मा तो अन्तर्गत है। सुख-दुःख आदिक किसी भी गुणका बाह्य इन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष नहीं हुआ करता। दूसरी बात यह है कि आत्माका गुण होता शब्द तो उस ही आत्माको शब्दका ज्ञान होता जिस आत्माका गुण होता। अन्य आत्माओंके द्वारा तो यह ग्राह्य नहीं होता, लेकिन शब्दको सभी आत्मा, सभी जीव सुनते हैं, जानते हैं, एक ही शब्दको सभी आत्मा जानते हैं। तो जब आत्मामें सुख पैदा हो तो उस सुखको दूसरा तो नहीं जानता, तो आत्मान्तरके द्वारा शब्द ग्राह्य है इस कारण भी शब्द आत्माका विशेष गुण नहीं है, क्योंकि जो आत्माके गुण होते हैं—बुद्धि, सुख, दुःख, रज्ज, द्वेष आदिक वे सब इन हेतुबोधे उठते हैं ॥ ये आत्मान्तरके द्वारा

साह्य नहीं है बोह्य इन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्षभूत नहीं है। बहुङ्कार भावसे ये जाने जाते हैं इस कारण शब्द आत्माका विशेषगुण नहीं, आकाशका गुण ज्वता है।

मन, दिशः, काल आदिका भी गुण न होनेसे शब्दके आकाश गुणत्व के समर्थनकी शका—शब्द मनका गुण भी नहीं है, क्योंकि हम जैसे भ्रमजोके द्वारा प्रत्यक्ष हुआ करता है शब्द यदि मन आत्माका गुण होता तो हम लोगोके द्वारा वह प्रत्यक्षमे न था सकता था रूपादिककी तरह। जैसे रूपादिक मनके गुण नहीं है तो हम लोगोको प्रत्यक्ष हो जाता है तो शब्द मनका भी गुण नहीं है। इसी प्रकार शब्द दिशा और कालका भी विशेष गुण नहीं है क्योंकि दिशाओंका काम और है, कालका काम और है। दिशायें पूर्व पश्चिम आदिक ज्ञानका कारण हैं और काल पदार्थके परिणामनका कारण है, ये शब्दके गुण नहीं हो सकते। तो जब शब्द पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, दिशा, काल, आत्मा, मन इन ८ द्रव्योंका गुण न हो सका और है यह गुण तो पारिवेय न्यायसे यह सिद्ध हुआ कि इस गुणका आश्रयभूत आकाश है और वह आकाशका ही गुण है। अब वह आकाश एक है क्योंकि शब्द लिङ्गकी अविशेषता है अर्थात् शब्द ही इस आकाशका लिङ्ग है, पहिचान है, अन्य कोई इसकी पहिचान नहीं है। आकाश द्रव्यका परिचय हमका किस तरह प्राप्त हो तो उसका कारण है केवल शब्द लिङ्ग। तो शब्द लिङ्गकी अविशेषता होनेसे और विशेष लिङ्गका अभाव होनेसे वह आकाश एक है। तथा वह आकाश व्यापक है क्योंकि आकाश सब जगह उपलब्ध मान गुण वाला है अर्थात् जहाँ देखो तहाँ ही शब्द लिङ्ग आकाश पोया जाता है तथा इसका दूसरा हेतु है नित्यपना होनेपर हम जैसे पुरुषोके द्वारा उपलब्धमान गुण अविष्टान है, आश्रय है इससे सिद्ध है कि वह आकाश व्यापक एक ही है। तो यो आकाश नित्य हुआ, एक हुआ, व्यापक हुआ और शब्द गुण वाला हुआ। शब्दका आधारभूत यह आकाश द्रव्य नित्य है, क्योंकि सामान्य विशेषवान होनेपर भी यह अनाश्रित है, अर्थात् आकाश किसीके आश्रयभूत नहीं है, जैसे कि आत्मा। वह सामान्यविशेषवान है और फिर भी अनाश्रित है, किसीके आधारमे नहीं है। तो जैसे आत्मा नित्य है इसी प्रकार आकाश भी नित्य है। यह आकाश अनाश्रित है। शब्दका आधारभूत जो भी द्रव्य है वह है आकाश वह शब्दाधिकरण आकाश द्रव्य अनाश्रित है, क्योंकि गुणवान होनेपर भी स्पर्शवान नहीं है। गुणवान हो, और जिसमें स्पर्श न पाया जाय वह अनाश्रित ही कहलाता। जैसे—आत्मा गुणवान तो है पर स्पर्शवान नहीं है तो वह अनाश्रित हुआ इसी प्रकार आकाश भी गुणवान तो है पर स्पर्शवान नहीं है इस कारण वह भी अनाश्रित हुआ और, आकाशमे द्रव्यत्व है अर्थात् आकाश कोई वास्तविक द्रव्य सत् है क्योंकि समवायवत्त्व न होनेपर यह अनाश्रित है, इस कारण इसमे द्रव्यपना है। इस तरह शकाकारने आकाश द्रव्यकी सिद्ध की है।

शब्दके आकाश गुणत्वका निराकरण—अब उसके उत्तरमें कहते हैं कि

तुम आकाशको जो शब्दोंका आश्रय बताते हो और उसमें गुणत्व हेतु देते हो अर्थात् शब्द आकाशके आश्रय हैं, क्योंकि शब्द गुण है और शब्द गुणका कोई आश्रय होना चाहिए। तो शब्द गुणका कोई आश्रय सिद्ध कर रहे हो सो सामान्यसे आश्रयपना बताते हो कि शब्द किसी न किसीके आश्रय है या नित्य एक अमूर्त विभु द्रव्यके आश्रयपना बताते हो याने शब्द किसी न किसीके आश्रय है, भूल चर्चा तो यह है। अब किसीके आश्रय है, तो किसीके आश्रय है इतना ही सिद्ध करना चाहते या शब्द नित्य एक अमूर्त व्यापक द्रव्यके आश्रय है ऐसा सिद्ध करना चाहते। यदि शब्दोंका सामान्यसे किसीके आश्रित है ऐसा सिद्ध करना चाहते हो तो यह बात सिद्ध साध्य है। शब्द है ही किसीके आश्रय। लेकिन वह है पुद्गलके आश्रय। क्योंकि, शब्द पुद्गलकी क्रिया है। तो अनुमानसे यह सिद्ध न हो पायगा कि शब्द आकाशके आश्रय है किन्तु यह सिद्ध होगा कि शब्द किसीके आश्रय है, और, फिर युक्ति अनुमान आदिकसे वहाँ यह समझा जायगा कि यह शब्द पुद्गलके आश्रित है। दूसरा पक्ष लोके कि यह शब्द नित्य एक अमूर्त व्यापक द्रव्यके आश्रय है तो तुम्हारे हेतुमें सदिग्ध दोष, विपक्ष दोष, अनैकान्तिक दोष होगा, क्योंकि आकाश द्रव्यके आश्रय है यह शब्द, ऐसा सिद्ध करने के लिए तुम्हें कोई दृष्टान्त न मिलेगा। तो आपका हेतु साध्यविकल बन गया, अर्थात् उसकी उपमा देनेके लिए तुम्हें लोकमें कोई पदार्थ नहीं मिल सकता इससे शब्द आकाश का गुण नहीं है किन्तु यह पुद्गल द्रव्यका कार्य है।

शब्दके पुद्गल द्रव्यकार्यत्वकी सिद्धि—मोटेरूपसे भी परखलो—शब्द किसी दूसरे पदार्थके द्वारा छिड़ जाता है, शब्द कोई कमरेमें बोल रहा हो, किवाड सब बंद हो तो बाहर वाला व्यक्ति सुन भी नहीं सकता। इससे सिद्ध है कि शब्द पौद्गलिक है। यदि आकाशके गुण होते शब्द तो आकाश अमूर्त है तो शब्द भी अमूर्त होते और, अमूर्त होनेके नाते फिर वे शब्द किसी भी पदार्थसे भिन्न नहीं सकते थे। तो चूँकि शब्द पदार्थसे छिड़ भिन्न होते हैं इस कारणसे शब्द आकाशके गुण नहीं हैं। वे भौतिक पुद्गलके ही गुण हैं। शब्द हमेशा या तो किसी पुद्गलके सयोगसे उत्पन्न होता या पुद्गलके वियोगसे उत्पन्न होता है। जैसे मुखसे जो वचन निकलते हैं वे जिह्वा, तालु आदिकके सयोगसे और कभी वियोगसे भी होते हैं इसी तरह कभी पृथ्वीके सयोग से और कभी वियोगसे शब्द उत्पन्न होते हैं तो वे जोशब्द उत्पन्न हुए सो पृथ्वी आदिक के सयोग वियोगसे हुए। एक तो यह बात है साथ ही उस सयोग वियोगके समयमें आकाशमें सर्वत्र भरे हुए एक भाषा वर्गणा जातिके ही स्वर हैं। उन स्वरोंमें शब्दत्व की उत्पत्ति होती है इस कारण शब्द रूप, रस, गंध, स्पर्शवान पुद्गलके ही कार्य हैं और शब्द स्वयं पर्याय है। शब्द गुण जो होते हैं वे साक्षत हुआ करते हैं, किन्तु शब्द उत्पन्न होते और नष्ट होते। उत्पन्न हो जाना, नष्ट हो जाना यह तो स्वयं शकाकार ने स्वीकार किया है। तो जो जो भी पदार्थ उत्पन्न होते हैं और नष्ट होते वे गुण नहीं हैं, किन्तु वे किसीके कार्य हैं। तो शब्द भाषावर्गणा जातिके स्वरोंके कार्य हैं और

पुद्गलके भी गुण नहीं हैं । तो जब शब्द आकाशका गुण सिद्ध नहीं हो सकता तो शब्द लिङ्गवाले आकाशका अस्तित्व नहीं है ।

स्पर्श आदिका आश्रय होनेसे शब्दके द्रव्यत्वकी सिद्धि—शकाकारने यह कहा था कि शब्द गुण है क्योंकि प्रतिषाध्यमान द्रव्यकर्म भाव होनेपर सत्तासे सम्बन्धित होनेसे । इस अनुमानके हेतुमें प्रतिवक्ष्यमान कर्मता तो है अर्थात् शब्द कर्म नहीं है परन्तु प्रतिषिध्यमान द्रव्यत्व नहीं है, क्योंकि शब्द द्रव्य है । उसका अनुमान है, शब्द द्रव्य है क्योंकि स्पर्शका आश्रय होनेसे अल्पत्व और महत्त्व परिमाणका आश्रय होनेसे, सस्या और सयोग गुणका आश्रय होनेसे । जो जो पदार्थ स्पर्शके आश्रय हैं, अल्पत्व, महत्त्व परिमाणके आश्रय हैं सस्या सयोगके आश्रय हैं, वे द्रव्य होते हैं जैसे बेर, आवला, वेल आदिक । इसमें स्पर्श भी है, अल्प महत्त्वका परिमाण भी है, इनकी सख्यायें भी होती हैं और इनका सयोग भी होता है । तो इसी तरह शब्द भी स्पर्शवान है, शब्दमें अल्पत्व महत्त्वका परिमाण है । शब्दोंमें सस्या भी है और शब्द सयोग गुणका आश्रय भी करता है, इस कारण शब्द द्रव्य है । शब्दकी स्पर्शश्रियता सिद्ध नहीं है अर्थात् शब्द स्पर्शवान है उसका अनुमान प्रयोग भी है । शब्द स्पर्शवान है क्योंकि अपने से सम्बद्ध पदार्थान्तरके भवगाहका हेतु होनेसे, मुद्गर आदेिककी तरह । जैसे—मुद्गर बड़े आदिख ये स्पर्शवान हैं और अपनेसे सम्बद्ध अन्य पदार्थके अभिघातका कारण भी बनता है तो शब्दमें सम्बद्ध पदार्थान्तरके अभिघातका कारणपना है यह बात भली भाँति विदित है । जब घटा आदिकके शब्द होते हैं तो उन ज्ञानियोंके सम्बन्धसे कान आदिकमें अभिघात पहुँचता है, और, कभी तेज अभिघात हो जाय तो उसके कार्यभूत झुहिरापन आदिक भी बन जाते हैं । या जिस समय घटा आदिककी तेज ज्ञानियाँ कानोको वाचितकर रही हो तो उस समय अन्य बातोंके सुननेमें कान बहिरे हो जाते हैं । शब्द अगर अस्पर्शवान होता तो यह कुछ हो नहीं सकता था । अस्पर्शवान काल आदिकसे शब्दका सम्बन्ध नहीं देखा गया है । यह अस्पर्शवान शब्द काल आदिकसे बिल्कुल प्रयक् हैं ।

शब्द द्वारा अभिघात व शब्दका निषेध होनेसे शब्दके स्पर्शवत्त्वकी सिद्धि—शकाकार कहता है कि घण्टा आदिकके शब्दोंके होनेपर जो ओष्ठको अभिघात पहुँचा, वह शब्दकी वजहसे नहीं, किन्तु शब्दके साथ रहने वाली जो वायु है उस वायुके कारण अभिघात हुआ है । उत्तर देते हैं कि यह न कहना चाहिए, क्योंकि वायु का तो शब्दके अभिसम्बन्धके साथ अन्वय व्यतिरेकपना है अर्थात् शब्द होता है, वहाँ वायु बनती है । अभिघात जो होता है वह वायुसे नहीं हुआ किन्तु शब्दसे हुआ । शब्द के साथ वायु भी है इस कारण उस अभिघातमें कुछ मत्ते ही सहयोग हो पर वायुका अभिघात और तबहका होता शब्दका अभिघात और तरह का होता । तो शब्दका अभि-सवधित है वायु तो भी यदि वायुका अभिघात मानते हो, हो तो रहा है शब्दका अभि-

धान भगर मानते हो वायुमे याने अन्यसे अभिधान यहाँ और अन्य कोई हेतुकी कल्पना करे तो हम कहते हैं कि वायुमे भी क्या विश्वास रहा ? हम कैसे दृढता से कह सकते हैं कि वह अभिघात वायुके द्वारा हुआ ? हम ऐसा कह सकते हैं कि वायु आदिकके सम्बन्धसे भी अभिघात नहीं हुआ, किन्तु कोई अन्य ही अनिवर्चनीय तत्त्व है जिसके कारण अभिघात हुआ । और जो कह देनेपर तो किसी भी अनुमानमे हेतुका कोई अवस्थान न रहेगा । यदि कहेंगे कि शब्द तो गुण है और गुण होनेसे धू कि गुण निर्गुण हुआ करता है अतः शब्दमे फिर कोई गुण न रहा तब स्पर्शका अभाव होनेसे वह शब्द दूसरे के अभिघात का कारण नहीं हो सकता । ऐसा मानने पर चक्रक प्रसंग हो गया । किस प्रकार कि गुणत्व तो तब सिद्ध हो जब शब्दमे द्रव्यत्व सिद्ध न हो । और शब्दमे अद्रव्यत्व सिद्ध तब हो जब शब्द अस्पर्शवान सिद्ध हो और शब्द अस्पर्शवान तब सिद्ध हो जब शब्दमे गुणपता सिद्ध हो, तो इस तरहसे चक्रक दोष हो गया । इतरेतरा दोषमे तो दो से सम्बन्ध रहता है किन्तु चक्रक मे तीन से सम्बन्ध रहता है अथवा कही और अधिकसे भी सम्बन्ध रहता है, शब्द स्पर्शवान है यह भली भाँति अनुभवसे भी सिद्ध है क्योंकि स्पर्शवान पदार्थसे ही अभिघात हुआ करता है, जब शब्द जोरसे बोले जाते हैं तो कानमे ही क्या बल्कि किसी भगमे उसका स्पर्श और अभिघात प्रतीत हुआ करता है । स्पर्शवान पदार्थवान पदार्थ भी दूसरे का अभिघात करता है और दूसरे पदार्थ के द्वारा शब्दका भी अभिघात होता है । जिस ओर से शब्द आ रहा हो उस की खिलाफ दिशा कि ओरसे यदि वायु चल रही है तो शब्द फिर सुनाई नहीं देता । शब्दकी गति रुक जाती है अथवा जोड़ जाती है । तो शब्द अभिघातके योग्य है और शब्द अभिघात करना है ये दोनों बातें सिद्ध होती हैं । प्रतिघात करने वाली भीट आदिकका अभिघात बराबर देखा जा रहा है । मूर्त पदार्थसे अमूर्तका अभिघात नहीं हुआ करता । मूर्तसे मूर्तका ही अभिघात होता है । तो भीट आदिकसे जो शब्द रोके गए या बड़े तीव्र शब्दोंसे कानोमे या अन्य स्थानपर जो अभिघात हुआ उससे सिद्ध है कि शब्द मूर्त पदार्थ है और जब शब्द मूर्त द्रव्य सिद्ध हो जाता है तब उसे आकाशका गुण नहीं कह सकते । तो यह शब्द स्पर्शका आश्रयभूत है यह बात सिद्ध है ।

अल्पत्व महत्त्व परिमाणका आश्रय होनेसे शब्दके द्रव्यत्वकी सिद्धि— शब्दमे अल्पत्व और महत्त्वका परिमाण भी पाया जाता है क्योंकि बेर, वेल आदिक की तरह शब्दमे भी यह शब्द अल्प है, यह शब्द महान है इस प्रकारकी प्रतीति पाई जाती है । शकाकार कहता है कि अल्प शब्द मद है आदिक प्रतीतिसे मन्दत्व ही धर्म ग्रहणमे आता है । और महान शब्द तीव्र है । वहाँ उस प्रतीतिमे तीव्रत्व ही ग्रहणमे आता है, पर परिमाण नहीं आता । परिमाणमे तो यह इतना है, ऐसी इयत्ता रहती है, पर शब्दमे इयत्ता तो नहीं होती । ऐसी तो कोई प्रमाणकी इयत्ता नहीं करता जैसी कि वेल आदिक पदार्थोमे परिमाणकी इयत्ता हो जाती है । यह इतना लम्बा चौड़ा फल है आदिक प्रमाण जैसे बनता है इस तरह शब्दके भेद होनेपर और तीव्रता

होनेपर परिमाण नहीं बनता । मदता और तीव्रता यह तो आवान्तर जाति विशेष है क्योंकि यह स्वयं गुण में रहा करता है शब्दत्वकी तरह । २४ प्रकारके गुणोंमें एक परिमाण नामका भी गुण है और तीव्र होना, मद होना, महान होना यह परिमाण गुणमें आता है । तो परिमाण होनेसे यह गुणरूप ही बना इसको द्रव्य कैसे कह सकते ? उत्तर देते हैं कि यह बात युक्त नहीं है । शब्दमें गुणपना किसी भी प्रकार सिद्ध नहीं है और न उस शब्द गुणमें मदत्व जाति मान रहती है ऐसी सिद्धि कर सकेंगे । यदि कहो कि हाँ, शब्दमें मदत्व आदिक जाति है अर्थात् शब्द स्वयं गुण है और गुण होनेके कारण उसमें आवान्तर यह मदत्व तीव्रत्व जाति पड़ी है क्योंकि शब्दत्व होनेसे अर्थात् शब्द जो है वह द्रव्य नहीं है । तो पूछा जायगा वहाँ कि शब्दमें गुणत्व कैसे सिद्ध है ? जिससे कि शब्द गुणमें रहने वाली मदता आदिको जाति सिद्ध करो । यदि कहोगे कि शब्द द्रव्य नहीं है इससे गुणत्व ही निश्च होगा तो बताओ शब्द द्रव्य नहीं है यह कैसे समझा ? तो यदि उत्तर देंगे कि वह भ्रमत्व और महत्त्वका आचार नहीं है । तो यह पूछा जायगा कि यह कैसे जाना कि शब्द भ्रम व और महत्त्व परिमाणका आचारभूत नहीं है ? यदि उत्तर देंगे कि गुण होनेसे । तब इसमें चक्रवर्त दोष होगया अर्थात् आवान्तर भागके साथ प्रश्नोत्तरमें वह ही प्रश्न और वही उत्तर आता जायगा । तो इससे शब्द गुण नहीं है किन्तु शब्द द्रव्य है ।

परिमाणाश्रयत्व होनेसे शब्दको द्रव्य सिद्ध करनेके प्रसङ्गमें कुछ प्रश्नोत्तर—सकाकार कहता है कि शब्दमें इयत्ताका निश्चय तो नहीं हो पाता, जैसा कि अन्य द्रव्यमें होता । पृथ्वी, चीकी आदिक जो पदार्थ हैं उनमें परिमाणका अवधारण होता है । वह कितना लम्बा चौड़ा है पर शब्दमें तो नहीं होता इससे सिद्ध है कि शब्द द्रव्य नहीं है, गुण है । उत्तरमें कहते हैं कि यह सका प्रुक्त नहीं है इन हेतुमें तो वायुके साथ अनैकान्तिक दोष होगा । वायुका क्या परिणामन करोगे ? जैसे वेर देन आदिकका परिमाण किया जाता इसी तरह वायुमें भी इयत्ता तो निश्चित नहीं की जाती । यदि कहो कि वायु तो प्रत्यक्षभूत नहीं है इस कारणसे उसकी इयत्ता होनेपर भी निश्चित नहीं की जा सकती । पर शब्द तो प्रत्यक्षभूत है और फिर भी उसकी इयत्ता नहीं बन रही है तो इससे सिद्ध है कि शब्दमें परिमाण नहीं है । और, परिमाण नहीं है तो शब्द द्रव्य न रहा । शब्द गुण ही कहलायेगा । उत्तर देते हैं कि यह भी बात तुम्हारी अयुक्त है, गुण और गुणीमें कश्चित् एकत्व होनेपर गुणके प्रतिभास होनेपर गुणीका भी प्रतिभास सम्भव है । यदि कहो कि वायुमें रहने वाला स्पर्श विशेष ही प्रत्यक्ष है, वायु प्रत्यक्ष नहीं है तो फिर यहाँ शीतस्पर्श है अथवा उष्णता है—यह प्रतीति ही हो, वायुकी प्रतीति नहीं हो । यानि जब वायुमें स्पर्श विशेषका प्रत्यक्ष होता है तो जोय वहा यही अनुभव करें कि यहाँ शीतस्पर्श है और यहाँ उष्ण स्पर्श है, पर वायुकी प्रतीति नहीं करें, जैसे कि रूपका प्रवृत्तमान करन वाले ज्ञानमें रूपी वायु प्रतिभासमान होती हो सो तो बात नहीं । कश्चित् एकत्व होनेके कारण स्पर्श

विशेष परिणामका ही काम वायु होनेसे फिर इसको प्रत्यक्षपना कैसे नहीं सिद्ध है ? अर्थात् वायु स्पर्शन इन्द्रियके द्वारा गम्य है । देखो ! शब्दके साथ जो परिमाण लगा हुआ है यत्र इतना तीव्र शब्द है, यह इतना मृदु शब्द है सो परिमाण भी लोगोकी समझमें आता । कोई जब धीरेसे बोलता है तो कहते हैं कि जरा तेज बोलो ! और रेडियो आदिकमें भी शब्दकी मंदता और तीव्रताके यत्र भी होते हैं । तो इससे सिद्ध है कि शब्दमें परिमाण पड़ा हुआ है और जिसमें परिमाण हुआ करता है वह द्रव्य हुआ करता है । तो शब्द स्वशक्ता भी आश्रयभूत है और अल्पत्व महत्व परिमाणका भी आश्रयभूत है, इस कारणसे शब्द द्रव्य है ।

मूर्त शब्द कार्यकी मूर्त उपादानसे निष्पत्ति होनेसे शब्द लिंग आकाश द्रव्यकी असिद्धि—यह शब्द जिस उपादानसे प्रकट होता है वह उपादान यद्यपि सूक्ष्म है, आँखोंसे दिखता नहीं है, पर 'उनका जो परिणामन है शब्द रूप कार्य है वह कार्य कर्ण इन्द्रियसे जाना जाता है । तो जिसका कार्य कर्ण इन्द्रियसे जाना गया, शब्द की स्थूलता समझी गई तो उसका कारणभूत जो आपावर्गणा जातिका स्क्व है वह भी मूर्तिक है । तो आपावर्गणा जातिके पुद्गलकी शब्दनामक द्रव्य पर्यायकी उत्पत्ति होती है । शब्द आकाशका गुण नहीं है जिससे कि आकाशको नित्य एक व्यापी निरक्ष सिद्ध किया जाय । आकाश द्रव्य जो है वह समस्त पदार्थोंके अवगाहन देनेका कारण भूत है तथा आकाशमें प्रतिसमय पद्गुण हानि वृद्धि रूप परिणामन भी चलता रहता है, लेकिन वह शब्द गुण वाला नहीं है । आकाश अमूर्त है, मूर्तिक शब्दका उपादान मूर्तिक पदार्थ ही हो सकेगा । अमूर्त आकाश नहीं हो सकता । तो वैशेषिक सिद्धान्तमें जिस प्रकारके स्वयंका आकाश माना गया है उस स्वरूपका आकाश सिद्ध नहीं होता वह आकाश शब्द गुणसे रहित है इस कारण द्रव्योके मतव्यमें जैसे—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु ये चारो स्वतंत्र जातिके पदार्थ सिद्ध नहीं होते इसी प्रकार आकाश नामक द्रव्य भी सिद्ध नहीं होता ।

परिमाणाश्रयत्व होनेसे शब्दके द्रव्यवत्की सिद्धिका प्रकरण—यहाँ प्रकरण यह चल रहा है कि वैशेषिक सिद्धान्तमें पदार्थ ६ प्रकारके माने गए हैं—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय । जिनमेंसे द्रव्यका प्रसंग चल रहा है । शकाकार ने द्रव्य ६ प्रकारके माने हैं—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश काल, दिशा आत्मा और मन, जिनमें पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इन चार द्रव्योके सम्बन्धमें वर्णन किया गया कि ये चारो एक पुद्गल जातिमें आते हैं, इनकी भिन्न जातियां नहीं बनती । अब आकाश द्रव्यका प्रसंग चल रहा है । विशेषवादमें आकाशको नित्य निरक्ष और शब्दलिङ्ग माना है । तो इस समय आकाशकी नित्यताके सम्बन्धमें अधिक नहीं कहा जा रहा क्योंकि आकाश द्रव्य नित्यानित्यात्मक है, पर उसमें समझनेकी मुख्यता नित्य रूपसे ही है और, निरक्षका अर्थ अखण्ड किया जाय तो आकाश अखण्ड है, हाँ आकाशका

शब्दलिङ्गत्व अवश्यव भीमान्य है। सो शब्दलिङ्गके सम्बन्धमें चर्चा चल रही है। शकाकारका कहना यह है कि शकाकारका अस्तित्व शब्दलिङ्गसे ही जाना गया है। अर्थात् शब्द गुण है और उसका आश्रयभूत जो द्रव्य है वह शकाकार द्रव्य है। उसके निराकरणमें यहाँ यह सिद्ध किया जा रहा है कि शब्द स्वतन्त्र द्रव्य है, गुण नहीं है। शब्दके द्रव्यत्वकी सिद्धिमें यह हेतु कहा गया है कि शब्द चूँकि स्पर्शका आश्रय है इस कारणसे शब्द द्रव्य है। दूसरा हेतु कहा जा रहा है कि शब्द चूँकि अलसत्त्व महत्त्व परिमाणका आश्रयभूत है इस कारण शब्द द्रव्य है। अन्य भी हेतु दिया जायगा, पर इस समय इस हेतुपर विचार चल रहा है। शब्द अलस और महान हुआ करते हैं। तो जो परिमाणका आश्रयभूत है वह द्रव्य होता जैन वेद, अविता, केला वगैरह। ये परिमाणके आश्रयभूत हैं। छोटा बड़ा इस तरहसे उनमें परिमाणका व्यवहार होता है तो वे द्रव्य हैं इसी प्रकार शब्दमें भी परिमाण पाया जाता है। यह महान शब्द है यह अल्प शब्द है। तो जिसमें इयत्ता पायी जाय, परिमाण पाया जाय वह द्रव्य है।

शब्दमें अल्पत्व महत्त्व परिमाणका अवधारण—यहाँ इयत्ताके विरोधमें शकाकार अपनी चर्चाएँ रख रहा है, उस सम्बन्धमें शकाकारसे पूछा जा रहा है कि इयत्ता परिमाणसे भिन्न है या अभिन्न ? यदि भिन्न है तो यह कहना कैसे युक्त है कि इयत्ताका अनवधारण होनेसे परिमाणका अनवधारण है अर्थात् इयत्ताका पता न चलनेसे, इयत्ताकी सिद्धि न होनेसे परिमाणकी सिद्धि नहीं होती यह बात कही कैसे जा सकती, क्योंकि इयत्ता तो शकाकार मान रहा है भिन्न, परिमाणको मान रहा है भिन्न, तो भिन्न—भिन्न दो वस्तुओंमें यह सम्बन्ध नहीं जोड़ा जा सकता कि इसका निश्चय न हो तो उस दूसरे भिन्नका भी निश्चय न होगा। जैसे—घट और पट ये भिन्न—भिन्न हैं। तो यह तो नहीं कह सकते कि घटका निर्णय न होनेपर पटका अभाव हो जाता है। न घट जाना तो क्या कपड़ेका अभाव हो जायगा ? तो भिन्न—भिन्न पदार्थोंमें यह नहीं कहा जा सकता कि इसका अनवधारण होनेपर दूसरेका अभाव हो गया, सो जब यहाँ इयत्ताको और परिमाणको भिन्न—भिन्न मान लिया तो इयत्ताके अनिश्चयमें परिमाणका अभाव नहीं कह सकते। यदि कहें कि इयत्ता परिमाण ही है, परिमाणसे भिन्न नहीं है तो जब इयत्ता और परिमाण एक ही बात हो गई तो ऐसा जो कहा कि इयत्ताके अनिश्चयमें परिमाण नहीं रहता तो उसका अर्थ यह बन बैठा कि परिमाणके अनिश्चयमें परिमाण नहीं रहता, क्योंकि अब इयत्ता और परिमाण एक हो जानेसे पर्यायवाची हो शब्द कहलायगा। शकाकार कहता है कि अल्पत्व और महत्त्वके ज्ञान होनेसे हम शब्दमें परिमाणका अवधारण करते हैं। तो उत्तरमें यही बात है कि स्वरूपकी बात मान ली गयी। फिर यह क्यों कहते हो कि परिमाणका अनिश्चय है ? अर ! जिन्में अलसत्त्व महत्त्वका ज्ञान हो रहा है उस वही तो परिमाणका निश्चय कहलाता है। यदि अल्पत्व महत्त्वका ज्ञान होनेपर भी परिमाणका अनिश्चय मानोगे तो वेद, अविता आदिकमें भी परिमाणका अनिश्चय हो जायगा,

क्योंकि अल्पत्व महत्त्वका ज्ञान होनेपर भी अब शब्दमे वस्तुनः परिमाण नहीं मान रहे तो वास्तवमे शब्द अल्प और महान होता है । और, जो अल्प और महान होते, जिन मे परिमाण पाया जाता वे द्रव्य कहलाते हैं ।

अल्पत्व महत्त्वके कारण शब्दमें अल्पत्व महत्त्वका व्यवहार—शब्दाकार कहता है कि शब्द स्वयं अल्प और महान नहीं है, किन्तु शब्दमे मदता और तीव्रता है जैसे—लोग भी बोलते हैं कि यह तेज शब्द है, यह मंद शब्द है, तो मदता और तीव्रताके सम्बन्धसे शब्दमे अल्पत्व और महत्त्वका ज्ञान हुआ करता है । फिर यो भी लोग बोल देते कि वह बहुत बड़ा शब्द था, अजी ! छोटा मामूली शब्द था, तो असल मे उसमे मदता और तीव्रता है । मदता और तीव्रताके सम्बन्धमे शब्दमे अल्पत्व और महत्त्वका ज्ञान किया जाता है । उत्तरमे कहते हैं कि यदि मदत्व और तीव्रत्वके सबब से ही अल्पत्व और महत्त्व होता है तो देखिये ! नर्मदा नदीका जल कितना मंद बहता है । तो मंदताका जहा सम्बन्ध हो उसे मानते हैं आप अल्प और तीव्रताका जहाँसबब हो उसे मानते हैं आप महान, तो नर्मदा नदीके जलमे यह व्यवहार होना चाहिए कि यह जल अल्प है क्योंकि इसमे मदता पाई जा रही । नर्मदा नदीका जल तो बहुत धीरे मन्द गतिसे बहता है, गम्भीर हीनेसे । तथा शकाकारने तीव्रताके सम्बन्धसे महान माना । तब फिर उस छोटी नदीके जलमे उसके जलको महान जल बोलना चाहिए कि इसमे जल महान है, क्योंकि वह तीव्र गतिसे बह रहा है । पर ऐसा तो नहीं है, महान जल तो नर्मदा नदीमे है और छोटी नदीमे जल अल्प है । इस कारण अल्पत्व और महत्त्वका जो ज्ञान हो रहा है मदता और तीव्रताके कारणसे नहीं, किन्तु जो अल्प है वह अल्प है, जो महान है सो महान है । अल्पत्व और महत्त्व परिमाणके कारण ही अल्प और महानका ज्ञान होता है, मदता और तीव्रताके कारणसे नहीं । अन्यथा अर्थात् यदि अल्पत्व और महत्त्वका प्रत्यय मदता और तीव्रताके कारणसे हुआ तो वेर भाँवला आदिकमे भी मदता और तीव्रताके कारणसे ही अल्प महान व्यवहार करना चाहिए । शकाकार कहता है कि भाई ! वेर भाँवले आदिकमे तो द्रव्यत्व होने के कारण अल्प और महान परिमाण सम्भव है इस कारण वेर और भाँवलेमे जो अल्पत्व और महत्त्वका बोध होता है वह परिमाणके कारणसे होता है, अल्पत्व महत्त्व के कारणसे होता है, पर शब्द तो द्रव्य नहीं है, इस लिये शब्दमें जो अल्पत्व और महत्त्वका बोध होता है वह मदता और तीव्रताके कारणसे होता है । उत्तरमे कहते हैं कि शब्दमे भी द्रव्यत्व होनेसे अल्पत्व और महत्त्वके कारणसे ही अल्प और महानका ज्ञान हुआ करता है क्योंकि जैसे वेर भाँवला द्रव्य है । अतएव अल्प और महानका परिमाण उसमे बनता है । इसी प्रकार शब्द भी द्रव्य है और इस कारण इसमे अल्प और महानका परिमाण बनता है ।

शब्दोमे कारणगत अल्पत्व महत्त्वके उपचारकी असिद्धि—अब शका-

कार कहता है कि शब्द स्वयं अल्प और महान नहीं हुआ करते, किन्तु कारणमें पाया जाने वाला जो अल्पत्व महत्त्व परिणाम है उसको शब्दोंमें उपचार किया जाता है याने शब्दका कारण है आकाश और उस अल्पत्व महत्त्वमें आकाश पाया जाता । यह एक हाथका आकाश है, यह १० हाथका आकाश है । तो आकाशमें अल्पत्व और महत्त्वका परिणाम है और आकाशका गुण अथवा कार्य है शब्द, जो आकाशके गुणका उपचार शब्दोंमें किया गया है । इस ही कारण शब्दमें अल्पत्व और महत्त्वका ज्ञान हुआ करता है । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि तब तो आकाशके गुणके ही उपचार स वेर और भावलेमें भी अल्पत्व और महत्त्वका ज्ञान किया जाना चाहिए, क्योंकि आकाश सब जगह है और उसीमें वेर भावले पड़े हैं तो आकाशके अल्पत्व महत्त्वके परिणामके ही कारण वेर, भावले आदिकमें अल्पत्व महत्त्वका उपचार कीजिए फिर ? यदि कहो कि वेर भावला आकाश द्रव्यसे असंग चीज है और वेर भावलेमें स्वयं परिमाण भरा है उससे उसमें अल्पत्व और महत्त्वका ज्ञान होता है तो यही बात शब्दके सम्बन्धमें है कि शब्द आकाशसे भिन्न द्रव्य है और उस शब्दमें स्वयं ही अल्पत्व महत्त्व पड़ा हुआ है उस परिमाणके कारण शब्दमें भी अल्पत्व और महत्त्वका ज्ञान होता है । तब यह सिद्ध हुआ ना कि शब्द परिमाणका साधन है, शब्दमें यह भ्रम है यह महान है ऐसा परिमाण पाया जाता है और जो जो परिमाणके आश्रयभूत हो वे द्रव्य होते हैं, इस प्रकार शब्द द्रव्य कहलाते हैं ।

संख्याश्रयत्व होनेसे शब्दमें द्रव्यकी सिद्धि—अब शब्दको द्रव्य सिद्ध करने के लिए तीसरा हेतु कहते हैं । शब्द द्रव्य है क्योंकि संख्याका साधन होनेसे । शब्दमें संख्या पायी जाती है एक शब्द, बहुत शब्द । इस प्रकार शब्दोंमें संख्यात्वकी प्रतीति होनेसे ये शब्द द्रव्य कहलाते घट आदिककी तरह । जैसे घटमें एक घट, दो घट, दस घट, जो संख्या पायी जाती है, तो जिस जिसमें संख्या पायी जाय वह द्रव्य कहलाता जो शब्द भी संख्याश्रय होनेके कारण द्रव्य है । शकाकार कहता है कि शब्दमें स्वयं संख्या नहीं पड़ी है । शब्द संख्यावान नहीं है किन्तु उपचारसे शब्दमें संख्यात्वकी प्रतीति होती है । तो उत्तरमें शकाकारसे पूछा जा रहा है कि शब्दमें जो संख्याका उपचार किया जा रहा है वह कारणगत है या विशेषगत ? यदि कहो कि शब्दके कारणभूत द्रव्यमें रहने वाली संख्याका उपचार शब्दमें किया जाता है तो शब्दके कारण हुए दो प्रकारके । एक समवायि कारण और एक कारण मात्र जिसे सीधे शब्दोंमें समझिये कि एक उपादान कारण और एक निमित्त कारण यदि समवायि कारणगत संख्याका उपचार शब्दमें किया जाता है तो शब्दका समवायि कारण तो एक ही माना है शकाकारने । क्या ? आकाश, जिसे नित्य और निरक्ष कहा गया है तो शब्दका कारण तो एक है । तो सब शब्दोंमें एक ही शब्द है ऐसा उपचार जोना चाहिए और ऐसा व्यवहार होना चाहिए, क्योंकि शब्दका कारण माना है शकाकारने आकाश और आकाश है एक, पर शब्दमें एकका व्यवदेश ही ऐसा तो नहीं है । अतएव सिद्ध है कि शब्द अनेक

होते हैं यदि कहो कि कारण भाषाकी समस्याका उपचार शब्दोंमें किया गया है तो सुनो शब्दोंके निमित्त कारण एक नहीं है अनेक हैं । जिन-जिन पदार्थोंका संयोग वियोग है, कितनी तरहके बाजे हैं, कितनी तरहके दुनियामे पदार्थ हैं उनके संयोग वियोगसे शब्द उत्पन्न होते हैं, सो शब्दके निमित्त कारणोंकी समस्याका उपचार शब्दमे माना जाय तो हमेशा बहुत है शब्द ऐसा व्यपदेश होना चाहिए कभी एक दो शब्दोंका व्यवहार होना हो न चाहिए, क्योंकि भ्रम शब्दके निमित्त कारणोंकी समस्यासे शब्दकी सत्ता मानी जा रही है । तो यह भी बात ठीक नहीं बैठती कि शब्दके निमित्त आदिक कारणोंकी समस्याका उपचार शब्दमे है । यदि कहो कि शब्द वाच्य विषयोकी समस्याका उपचार शब्दमे किया जाता अर्थात् शब्दके विषयभूत, वाच्यभूत जितने परार्थ हैं जैसे घट पट आदिक उन सब पदार्थोंकी समस्याका उपचार शब्दमे किया जाता, ऐसा माननेपर तो यही घिड़घना बनेगी । देखो-गगन, आकाश, व्योम, नभ आदिक शब्द एक आकाशके वाची हैं, तो एक ही आकाश वाच्य होनेसे फिर ये सारे शब्द एक ही रहने चाहिए यद्वा न कटलाना चाहिए, लेकिन गगन आदिक शब्द हैं बहुत । तो यह भी नहीं कह सकते कि विषय समस्याका उपचार शब्दमे किया गया है । और, भी देखिये-एक गो शब्द है जो पशु आदिक बहुतसे पशुओंका वाचक है, गो मायने बाणी, दिशा, पृथ्वी, जल, धातु, कितने ही वाच्य हैं, तो विषय बहुत होनेसे शब्द एक न रहेगा, फिर तो अनेक माने जाने चाहिए । इस कारण विषय समस्याके भेदसे भी भाषा शब्दोंकी समस्याका उपचार नहीं कर सकते, किन्तु शब्दोंमे स्वयं सत्ता है । अतः समस्याका भाष्यभूत होनेसे शब्द द्रव्य है ।

शब्दोंमे अनुपचरित समस्यावत्त्वकी सिद्धि—शकाचार कहता है कि जिस तरह विरोध न भये उस तरह सत्ताका उपचार किया जाता है अर्थात् शब्द स्वयं समस्यावान तो नहीं है किन्तु शब्दका जैसे विरोध न आये उस तरह उपचार किया जाता है अर्थात् जैसे गो शब्द अनेक पशुओंका वाचक है फिर भी वह एक कहलाता है । जैसे गो शब्द एक है, लेकिन वाच्य प्रेरक है और गगन, आकाश, व्योम आदिक शब्द अनेक हैं, लेकिन वाच्य है रेवन एक आकाश फिर भी वे शब्द अनेक कहलाते हैं । तो जिस तरह विरोध न आये उस तरहसे समस्याका उपचार करना चाहिए । समाधान मे कहते हैं कि यह बात यो मुक्त नहीं है कि पदार्थ स्वयं समस्यावान नहीं होता तो विरोधही भी बाध नहीं कर सकत । आचारमें पदार्थ तो सत्तावान होना नहीं और उनमें उपचारकी बात मगाये ता बहुत विरोध भी नहीं बन सकत । फिर दूसरी बात यह है कि उपचार कहना भी यही की जाती है जहाँ साक्षात् पाठ न हो । विरोध बातकी उपलब्धि करने वाला पापक यदि भीतूत हो तो यही उपचारकी रचना की जाती है । जैसे किसी पुरुषका नाम अग्नि रखा दिया तो उस पुरुषमें अग्निका विरोध है । यह स्वयं अग्नि नहीं है, यह उससे अग्निका उपचार किया जाना है । कोई पुरुष बहुत छोटा करता है आ सोच कहते हैं ना, कि वह देवी घाग बन रहा है ।

तो पुरुषमे प्रागका विरोध है, वही अग्नित्व है ही नहीं, तब उपच रकी बात की है । जो साक्षात् ही हो उसमे उपचार ही क्या ? जैसे अग्निको कोई प्राग क, वहाँ उपचारका क्या प्रयत्न ? वह तो सीधा अग्निका वाचक कुछ हुआ । जं वैसा न ही और उसका फिर नाम लगावें तो उपचार निमित्त बनता है, पर प्रादिक सख्यासे रहित शब्दकी उपलब्धि ही नहीं है फिर शब्दमे सख्याके उपच बात क्या ? सीधा ही शब्द सख्यावान है ? एक शब्द, दो शब्द दस शब्द हैं । इस निबन्धमे इतने अक्षर हैं, यो सब सख्या बराबर शब्दोमे साक्षात् पायी जात इसलिये शब्दमे सख्याके उपचारकी बात कहना युक्त नहीं है । यदि एकदम प्रादि से रहित न होनेपर भी याने साक्षात् सख्यावान होनेपर भी उपचारकी कलन तो फिर दुनियामें कोई पदार्थ अनुचरित नहीं रह सकता, सब उपचरित कहला । इस कारण शब्द सख्याका आश्रयभूत है, इसमें किसी भी प्रकारकी बाधा नहीं अर्थात् शब्द सख्यावान हैं और जो जो सख्यावान होते हैं वे द्रव्य कहलाते हैं । जो घट पट आदिकमे सख्यायें चलती है—यह एक घट, ये दो घट, ये १० घट आ तो जिसमे सख्याका आश्रय हो वह द्रव्य कहलाता है । शब्दोंमे सख्यामयता जाती है इस कारण शब्द द्रव्य है । शब्द गुण नहीं है जिससे कि शब्द गुण का आ आकाशको बताकर शब्दलिंग आकाशकी सिद्धि की जाय ।

संयोगाश्रयत्व होनेसे शब्दमे द्रव्यत्वकी सिद्धि—अब शब्दके द्रव्यत्व सिद्धिमे चौथा हेतु सुनो । शब्द द्रव्य है क्योंकि वह संयोगका आश्रयभूत है, क्योंकि प्रादिकके द्वारा शब्द अभिहित हो जाता है । शब्दोंका अभिघात वायु प्रादिकसे हो करता है, इससे सिद्ध है कि शब्द द्रव्य है । संयोगका यही तो फल है कि एक द्रव्य अभिहित हो जाय, रूक जाय । तो शब्द भी देखो वायुसे रूक जाता है आगे नहीं सकता है । तो शब्द भी द्रव्य हुआ । जैसे कि धूलो द्रव्य है क्योंकि वायु प्रादि द्वारा उसका अभिघात हो जाया करता है । जब धूलो प्रादिक वायुसे संयुक्त होत तभी तो वह अभिहित हो जाती है या अन्य किसीसे भी जब धूलोका अभिघात होता तो भिड जाता है । तो वह मूर्त है और द्रव्य है इसी प्रकार शब्दका अभिघात बरा सिद्ध है । कोई देवदत्तसे शब्द बोल रहा, बात कर रहा और वायु उल्टी चल रही अर्थात् देवदत्तकी ओरसे, बोलने वालेकी ओर सेबीसे वह रही है तो उस समय वे घ लौट आते हैं । जैसे कि वायुसे धूलोका अभिघात होनेपर धूलो लौट आती है व प्रकार वे शब्द भी रूक जाते हैं और बलिक लौट भी आते हैं । इससे यह निश्चित हुआ कि शब्द संयोगमें आश्रयभूत है, यह बात असिद्ध नहीं है, क्योंकि कोई शब्द किसी बोल रहा है और वायु उल्टी चल रही है तो पीछे रहने वाल लोग उस शब्दको बराब सुन लेते हैं, इससे जब शब्दमे संयोग गुण आता है तो शब्द स्वयं द्रव्य है तभी व

गंधवान् अणुपुञ्जकी भाति शब्दमे भी सयोग, अभिघात और गमनागमन होनेसे द्रव्यत्वकी सिद्धि—शकाकार कहता है कि इस तरह तो गंधादिक भी वायु आदिकसे लौट आया करती है, मगर गंधके साथ तो वायुका सयोग होता नहीं क्यों कि गंध स्वयं गुण है और गुणोमें गुण रहा नहीं करते—निर्गुणाः गुणीः ।' जो गुण रहा करते हैं उनमें अन्य गुण नहीं रहा करते तो गंधको देखो—जब वायु तेज चलती है तो गंध भी लौट आया करती है, और गंध गुण गंध द्रव्य है नहीं, उसके साथ सयोग हो सकता नहीं। तब आपका यह हेतु सदोष हो गया ? समाधानमें कहते हैं कि यह बात नहीं गंध स्वतन्त्र कुछ नहीं वहाँ किसी मनुष्यके प्रति कोई गंधवान् अणु आ जाया करता है और उल्टी वायु चलनेसे गंध भी लौट आया करती है सो वहाँ गंधवान् सूक्ष्म स्कन्ध द्रव्य है केवल गन्ध तो निष्क्रिय है। क्रिया द्रव्यमें ही पायी जाती है, गुणोमें क्रिया नहीं होती। सो द्रव्य तो हो नहीं, मात्र गंध ही गन्ध हो तो केवल गन्ध तो निष्क्रिय है, उसमें गमनागमन हो ही नहीं सकता। उसको गमनागमन कोई लौटा है यह बात गन्धमें सम्भव नहीं किन्तु गंधवान् जो स्कन्ध होते हैं उनमें सयोग होता है वायुका और वायुके द्वारा अभिघात होनेसे गंधवान् परमाणु लोकमें आया करते हैं, इससे सिद्ध है कि शब्द द्रव्य है क्योंकि गुणवान् होनेसे। जिनमें गुणका सम्बन्ध होता है, जो स्वयं गुणवान् होते हैं वे द्रव्य कहलाते हैं। तो देखो ना, शब्दमें सयोग गुण लगा, सत्त्वा गुण लगा। वैशेषिक सिद्धान्तमें सत्त्वा, गुण, परिमाण, स्पर्श ये सब गुण माने गए हैं और गुणका जो स्रोतभूत होता है वह द्रव्य कहलाता है। तो शब्दोमें स्पर्शका आश्रयपना है, परिमाणका आश्रयपना है सत्त्वाका आश्रयपना है और सयोगका भी आश्रयपना है। जहाँ गुणका आश्रयत्व मिला है वह शब्द द्रव्य कैसे नहीं कहलाया ? तो शब्द द्रव्य है, गुण नहीं है। फिर शब्दके द्वारा आप आकाश को नित्य निरख शब्द गुणकी सिद्धि कैसे कर सकेंगे ?

क्रियावत्त्व होनेसे शब्दमें द्रव्यत्वकी सिद्धि—और भी देखिये ! शब्द द्रव्य है क्योंकि क्रियावान् होनेसे। जो जो क्रियावान् होते हैं वे द्रव्य होते हैं। जैसे—वाण, गोली आदि। ये क्रिया करते हैं तो ये द्रव्य कहलाते हैं। यदि शब्दको निष्क्रिय मानोगे तो शब्दका फिर श्रोत्र इन्द्रियके द्वारा ग्रहण सम्भव नहीं हो सकता, क्योंकि श्रोत्र इन्द्रियमें शब्दका सम्बन्ध ही न हो पायगा ? कहीं शब्द उत्पन्न हो, बोले जायें और शब्दका जब तक स्रोत्रके साथ सम्बन्ध नहीं होता तब तक उसका ग्रहण कैसे हो ? यदि निष्क्रिय माना जानेपर भी शब्दका स्रोत्रके साथ ग्रहण मान लिया जाय तो स्रोत्र भी अप्राप्यकारी बन जायगा अर्थात् जैसे चक्षु इन्द्रियके सिवाय बाकी अन्य इन्द्रियाँ अप्राप्यकारी हैं, स्पर्श, रसना, घ्राण जैसे अप्राप्यकारी हैं, चक्षु ही एक अप्राप्यकारी माना है क्योंकि चक्षु पदार्थके पास फिरते नहीं हैं और दूरसे ही ठहरे हुए जान लेते हैं तो अब यहा श्रोत्रको भी ऐसा ही मान लिया गया है कि कि श्रोत्रके पास शब्द आते नहीं हैं। शब्दका और श्रोत्रका सम्बन्ध नहीं होता है फिर भी शब्दको

श्रोत्र जान लेता है, तो इसका अर्थ यह हुआ कि श्रोत्र प्रश्रव्यकारी हो गया श्री श्रोत्र तो प्रश्रव्यकारी मात्र मिया गया तो यह हेतु देना कि चक्षु प्राप्यकारी है इन्द्रिय होने में, प्रश्रव्य इन्द्रियकी तरह । तो देखो ! श्रात्र भी बाह्य इन्द्रिय है श्रोत्र तो प्राप्यकारी न रहा । तो इस हेतुमें अर्थकान्तिक दोष जाता है ।

श्रोत्रका शब्दोत्पत्तिस्थानमें गमन करके सम्बन्ध माननेकी अनुप कदाचित् मान लो कि श्रात्रका शीर शब्दका सम्बन्ध होता है तो यह बातलावी श्रोत्र क्या शब्दकी उत्पत्तिस्थानमें जाकर शब्द सम्बन्धित होता है ? या शब्द उत्पत्तिके स्थानमें जाकर श्रोत्रके साथ सम्बन्धित होता है ? इन दो विकल्पोंमेंसे यह कहोगे कि श्रोत्र शब्दकी उत्पत्तिस्थानमें जाना करता है शीर शब्दसे सम्ब होंकर शब्दको जानता है तो यह बात तो प्रत्यक्षविषय है । तभीके भी कान व जगहसे हटकर शब्दोत्पत्तिके स्थानमें जाते हुए नहीं देखे गए । और, यदि जबरा मान भी लोगे तो जब श्रोत्र शब्दकी उत्पत्ति स्थानमें जाने लगे तो जिस शब्दके की बात चल रही है उस शब्दके सुननेके लिए श्रोत्र पहुँच गए तो रास्तेमें ज शब्द बोले गए वे सब सुननेमें आ जाने चाहिए । जैसे ५० हाथ दूरपर कोई । हुआ तेज शब्दमें भाषण दे रहा है तो सब सुनने वालेके कान यदि भाषण देने के पास पहुँच गए तो रास्तेमें जो लोग धीरे-धीरे बातें कर रहे थे वे सभी बातें सुननेमें आ जानी चाहियें ना, क्योंकि जब श्रोत्र शब्दस्थानपर गया तो रास्तेमें वह निकला ही, सम्बन्ध तो होता गया सड़के साथ । तो शब्दके साथ श्रोत्रका सम्ब जहाँ जहाँ हो वहाँ वड़ाके सारे शब्द सुननेमें आ जाने चाहियें । दूसरा दोष यह है कभी प्रतिकूल वायु भी चल रही हो तो सब मान भी लिया यह कि श्रोत्र शब्दस्थ के पास जाता है तो श्रात्र तो चला गया । अब प्रतिकूल वायु चलनेपर भी श सुननेमें आ जाने चाहियें, क्योंकि प्रतिकूल वायुके कारण अब श्रोत्रपर कुछ प्रभाव न हो सकता । श्रोत्र तो शब्दस्थानपर चला गया ना, तो सम्बन्ध शब्दके साथ श्रोत्र होना ही, फिर प्रतिकूल वायुसे शब्दके न सुनाई देनेका क्या सम्बन्ध रहा ? अथ उस समय कोई शब्द थोड़ा सुनाई दे यह भेद भी न रहना चाहिए । जब श्रोत्र इन्द्रि शब्दस्थानके पास गया तो रास्तेमें शीर वहाँ भी जहाँ जहाँ भी श्रोत्रका शब्दके सा सम्बन्ध हुआ है वे सारे शब्द एक समान सुनाई देना चाहिए । फिर यद भेद न । सकेगा कि कोई शब्द स्पष्ट सुनाई दे, कोई कम सुनाई दे, कोई सुनाई ही न दे, क्योंकि श्रोत्र तो चला गया शब्दोंके पास अब वायुके द्वारा अभिधातका वहाँ काम हा क्या रहा ? इस कारण यह बात नहीं कह सकते कि श्रोत्रइन्द्रिय शब्दकी उत्पत्ति स्थानप जाती है शीर शब्दसे सम्बन्धित होकर शब्दको सुन लेते हैं ।

स्रोत्रके प्रदेशमें आते हैं तो यह बात कहना वैशेषिक सिद्धान्तके विपरीत है, कारण यह है कि विशेषवादमें शब्दको निष्क्रिय माना है, क्योंकि शब्द गुण माना गया है और गुण निष्क्रिय हुआ करते हैं। जिसमें क्रियाका समवाय हो वह तो द्रव्य कहलाता है। गुण निगुण होता है और निष्क्रिय भी होता है। तो जब शब्दको गुण माना और निष्क्रिय माना तो यह कैसे बन सकेगा कि शब्द स्रोत्रके प्रदेशमें आ सकेंगे। और, यदि मान लिया जाय कि शब्द स्रोत्रके प्रदेशमें आ जाते हैं तब फिर शब्द सक्रिय कहलाने लगे। और जब सक्रिय हो गया तो इसके मायने है कि शब्द द्रव्य है यह अपने आप सिद्ध हो गया। शब्द क्रियावान है, क्योंकि पूर्व देशका परित्याग करके अन्य देशमें पाया गया। जो जो वस्तु पहिले रहने वाले स्थानका परिहार करके अन्य स्थानोंपर पाया जाय तो उसे सक्रिय समझना चाहिए। कोई पुरुष एक गाँवसे दूसरे गाँवमें गया तो हुआ क्या वहाँ ? जो उसका पूर्व स्थान था वह छूट गया और नवीन स्थानपर उसका सयोग बना, तो क्रियावान द्रव्यके प्रदेश ही ऐसे होते हैं कि पूर्व देशका त्याग करके अन्य देशमें पाये जाते हैं। जो जो पूर्व देशका त्याग करते हुए अन्य देशमें पाये जायें वे सब द्रव्य होते हैं जैसे बाण गोली आदिक। ये शब्द भी वक्ताके मुख प्रदेशका त्याग करते हुए स्रोत्रके स्रोत्र प्रदेशमें पहुँचे। तो शब्द सक्रिय है सो शब्द स्वयं द्रव्य बन गया। और जब शब्द द्रव्य सिद्ध हो गया तो आकाशका गुण नहीं कहला सकता और तब शब्दलिङ्ग याने शब्द गुणवाले आकाशका अस्तित्व नहीं हो सकता है। तो जो विशेषवादमें ६ प्रकारके द्रव्य बताये गए हैं सो जिस प्रकार पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इनका स्वतंत्र अस्तित्व जातिरूपमें सिद्ध नहीं होता इसी प्रकार शब्दलिङ्ग नित्य एक निरस आकाशका अस्तित्व भी सिद्ध नहीं होता।

बीचीतरङ्गन्याससे शब्दसे शब्दान्तरकी उत्पत्ति मानकर शब्दको निष्क्रिय माननेकी शका—शकाकारका कहता है कि पहिला ही शब्द स्रोत्रके पास आकर सम्बन्धित नहीं होता जिससे कि यह दोष दिया जाय कि शब्द आये तो सक्रिय हो गए, परन्तु बीचीतरङ्ग न्यायसे अर्थात् नहरके बाद जहर ऐसी परम्परा चलकर कोई दूसरे-दूसरे ही शब्द उत्पन्न होते हैं और यो आखिरी जो उत्पन्न हुए शब्द हैं वे स्रोत्रके द्वारा सम्बन्धित होते हैं। प्रथम बोले गए शब्द तो अपने कारणोंसे उत्पन्न हुए जिनमें कि समवायी कारण तो है आकाश और असमवायी कारण है शब्दमुखका सयोग या जिस प्रकार जहाँ जो शब्द होते हैं वहाँका वह सयोग और ईश्वर आदिककी कृपा या आग्रह आदिक ये हुए निमित्त कारण इस समवायी असमवायी और निमित्त कारण से उत्पन्न हुआ जो प्रथम-प्रथम शब्द है वही शब्द नहीं कारणोंके पास आता है किन्तु उस शब्दके पासके आकाशमें शब्दकी व्यक्ति हुई इन तरह बीचीतरङ्ग न्यायसे नये-नये ही शब्द बन जाते हैं। और, वहाँ समवायी कारण तो हो रहा है आकाश और असमवायी कारण होता है पूर्व शब्दका सयोग और निमित्त कारण है ईश्वरकी मर्जी वगैरह। तो इन तीन कारणोंसे उत्पन्न होकर जो आखिरी शब्द उत्पन्न होता है वह आखिरी शब्द

कणं इन्द्रियसे सम्बन्धित होता है। समाधानमें कहते हैं कि यह भी बात कहना सभी-
पीन नहीं है। यो कहनेपर तो हम सभी पदार्थोंमें क्रियाका विनाश मिट्ट कर सकते हैं।
जैसे कह देंगे कि कोई भी पदार्थ सक्रिय नहीं होता। बाण आदिक जो बड़ी तेजीसे
गमन करत हुए नजर माये हैं उनके सम्बन्धमें भी हम यह कह देंगे, कि धनुषसे बाण
छोड़ा गया तो जो बाण छोड़ा गया वही बाण उस वेधे हुए लक्ष्य तक नहीं गया किन्तु
बीचीतरंग न्यायसे उस ही बाणमें सजातीय बाण पैदा होते गए और आखिरी जो
बाण है उसने लक्ष्यको भेदा है। इस तरह किसी भी कार्यवान पदार्थमें हम कह
सकते हैं।

बाणके एकत्व व क्रियावत्त्वकी तरह शब्दमें एकत्व व क्रियावत्त्वका
प्रत्यय — शकाकार कहता है कि बाणमें तो प्रत्यभिज्ञानको बात मिट्ट है। जो ही उसने
बाण छोड़ा वही बाण उस लक्ष्यमें लगा तो वही प्रत्यभिज्ञानकी सिद्ध होनेसे बाणमें
नित्यपना मिट्ट है। वही यह कल्पना नहीं कर सकते कि जो बाण छूटा वही बाण नहीं
भाया, किन्तु उस बाणसे सजातीय सजातीय बाण नये— ये उत्पन्न हुए बीचानरग न्याय
से और आखिरी बाण जो उत्पन्न हुआ उसने लक्ष्यको वेधा। वही तो बाणमें पार्थ-
पना है, कल्पना वही नहीं बन सकती, तो उत्तरमें कहने कि यह बात अर्थात् प्रत्यभि-
ज्ञान तो शब्दमें भी लग रहा है। उपाध्यायने जा शब्द कहा उनी को मैं सुन रहा हूँ,
शिष्यने जो कहा उस ही वचनको मैं सुन रहा हूँ ऐसी बराबर प्रतीति होती रहती है।
अन शकाकार कहता है कि जैन सिद्धान्तमें तो प्रत्यभिज्ञान दर्शन स्मरण कारणक
बताया गया है अर्थात् प्रत्यक्ष और स्मृति दोनों ज्ञानो पूर्वक प्रत्यभिज्ञानकी उत्पत्ति
कही गई है, लेकिन शब्दके बारेमें तो दर्शन और स्मरण दोनों होते नहीं फिर कैसे
प्रत्यभिज्ञानकी उत्पत्ति हो जायगी ? उपाध्यायने जो शब्द बोला उस शब्दमें जैसा दर्शन
हुमा मानो ज्ञान इन्द्रियसे जो प्रत्यक्ष हुमा उस प्रत्यक्षकी भाँति उपाध्यायके कहे गए
शब्दोंका स्मरण तो नहीं देखा गया है क्योंकि स्मरण हुमा करता है उस पदार्थमें जिस
पदार्थको पहिले देखा हो और पूर्व दर्शन आदिके कारण सस्कार बना हो, फिर उस
सस्कारका ही प्रबोध, भावने सस्कार जगे तब जाकर स्मरण हुमा करना है, क्योंकि
अभावमें कार्य तो नहीं हो सकता। स्मरणका कारण है सस्कारका जगना। सस्कार
जगे तब, जब सस्कार बने, सस्कार बने तब जब इसके पूर्वदर्शन आदिक हो। तो ये
बाँते सब शब्दमें सम्भव नहीं हैं। तो शब्दमें स्मरण न हो सकनेके कारण प्रत्यभिज्ञान
की बात नहीं बन सकती। और, जब शब्दका प्रत्यभिज्ञान नहीं बनना तो नित्यता भी
न ठहरी और अब नित्यत्व न ठहरा तो अब यह नहीं कह सकते कि वक्ताने जो शब्द
बोला वही शब्द चलकर अज्ञातके कर्ण प्रदेशमें भाया। समाधानमें कहते हैं कि यह
बात ठीक नहीं जैठनी क्योंकि शब्दमें सम्बन्धिताकी प्रतिगति होनेके कारण वही शब्द
सुना जा रहा है, वही शब्द जिसको उपाध्यायने कहा, इस प्रकारकी सम्बन्धिताकी
जानकारी होनेके द्वारसे शब्दमें एकत्वकी प्रतीति हो रही है। प्रत्यभिज्ञान तो एकत्व

की प्रतीतिके सिस्सनेमे होता ना ! तो यहाँ सम्बन्धिताके रूपमे एकत्वकी प्रतीति हो रही है अर्थात् जो शब्द में सुन रहा हूँ वही शब्द उपाध्यायने कहा है । तब एकत्वकी प्रतीति होनेसे प्रत्यभिज्ञान बन जाता है । और सम्बन्धितामे दर्शन और स्मरण दोनों का सङ्काव सम्भव है । इस कारण प्रत्यभिज्ञानकी उत्पत्तिमे किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है । वह किस प्रकार ? सो सुनो ! पहिले तो अन्वय व्यतिरेकके द्वारा अथवा अनुमानके द्वारा उपाध्यायके कार्यरूपसे सम्बन्धित शब्दको जाना कि यह शब्द उपाध्यायके द्वारा बोला गया है । फिर अब इस समय उपाध्यायके द्वारा बोले गए शब्दका स्मरण करके प्रत्यभिज्ञान उत्पन्न होता है तो उपाध्यायकी सम्बन्धिताके रूपसे जाने गए उस शब्दको अब इस सुनने वालेने एकत्वसे विशिष्ट ही जाना है । यदि इस तरह सम्बन्धिता न हो तो मैं उपाध्यायके द्वारा कहे हुए शब्दको सुन रहा हूँ ऐसी फिर प्रतीति नहीं हो सकती, किन्तु यदि एकत्व नहीं होता तो यो कोई प्रतीति करता कि उपाध्यायके द्वारा कहे गए वचनोमे उत्पन्न हुए जो अन्य वचन हैं, जो कि उन वचनोके समान हैं ऐसे मैं अन्य-ग्रन्थ शब्दोको सुन रहा हूँ, किन्तु कोई करता भी है क्या इस तरहकी प्रतीति ? यो ही प्रतीति बनती है कि मैं उपाध्यायके द्वारा कहे गए शब्दोको सुनता हूँ और जो यह कहता है कि बीचोबीच उपाध्यायसे शब्दोकी उत्पत्ति होती बली जाती है और यो उत्पन्न हुए शब्दकी परम्परामे जो आखिरी उत्पन्न शब्द है वह श्रोन के द्वारा सम्बन्धित होता है, इस बातका अब निषेध किया ।

शब्दके एकत्व प्रत्यभिज्ञानको आन्त सिद्ध करनेकी शङ्का—शङ्काकार कहना है कि शब्दोके सम्बन्धमे लो एकत्वकरसे प्रत्यभिज्ञान होता है कि मैंने उपाध्याय के कहे हुए शब्दको सुना तो वह प्रत्यभिज्ञान सहस्र-महस्र नये-नये शब्दोकी उत्पत्तिके कारण हो रहा है । चूँकि वे समस्त शब्द एकसमान ही उत्पन्न हुए हैं इसलिए शब्दान्तरके सुने जानेपर भी लोगोको यह प्रतीति होती है कि मैं उस ही शब्दको सुन रहा हूँ जिसको उपाध्यायने कहा है । जैसे कि नख काटनेके बाद तो नख उत्पन्न हुआ दूसरा, बढ़ता है दूसरा, पर एक समय होनेके कारण उसके सम्बन्धमे लग यो कहने लगते हैं कि देखो ! जो नट खट गया था वही नख फिर बढ़ गया, यह वही नख है जिसको २० दिन पहिले काट दिया था । तो जैम महस्र-महस्र उत्पन्न होने वाले नये-नये नखोमे एकत्व जैसा लोग ज्ञान किया करते हैं अथवा शिरके बाल कटा दिये, एक माहके बाद फिर वे बाल ज्योंके त्यों बढ़ गये, तो उसमे लोग ऐसी प्रतीति करते हैं कि जिन्हें एक माह पहिले कटा दिये थे वे वे ही बाल हैं । तो जैसे नख और केशमे नये-नये नख-केश होनेपर भी एकत्वका प्रत्यभिज्ञान लोग किया करते हैं उसी प्रकारसे शब्दके बारेमे नये-नये शब्द उत्पन्न हो होकर अन्तिम शब्दका सम्बन्ध श्रोत्रसे होता है तो वहाँ लोग यो अनुभव करते हैं कि मैंने वही शब्द सुना जो अमुकने बोला । तो यह सहस्रताकी वजहसे प्रत्यभिज्ञान बन रहा, कालान्तरमे ठहरे रहनेकी वजहसे शब्द ठहरा रहता है और वही शब्द श्रोत्रमे प्रवेश करता है यो बात नहीं ! न तो वही शब्द

श्रोत्रमें प्रवेश करता और न वह शब्द कालान्तरमें ठहर सकता है। उत्तरमें कहते हैं कि किसी धनुर्धारीने बाण छोड़ा किसी लक्ष्यको वेंचनेके लिए तो वहाँ भी यह कहा जा सजता कि धनुर्धारीके स्थानसे जो बाण छूटा वह बाण तो उस लक्ष्य तक नहीं आया किन्तु उससेसजातीय नये-नये पैदा होते जा रहे वीचीतरङ्ग न्यायसे और अन्तिम बाणसे लक्ष्यको वेंचा, किन्तु उसके सम्बन्धमें लोगोंको यह प्रतीति होती है कि बाण आया लक्ष्य तक। वह प्रतीति इस कारण होती है कि वे बाण सब पटश-सदृश थे और उन सदृश-सदृश बाणोंकी परम्परामें लोगोंको इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान जगता है—वस्तुतः बाण कालान्तरमें ठहरे और वही बाण लक्ष्य तक जाय ऐसी बात नहीं है। इसके कारण बाणमें प्रत्यभिज्ञान नहीं बना। प्रतीतिसिद्ध शब्दके एकत्वके नियेयकी भाँति बाण आदिक द्रव्योंके एकत्वका नियेय किया जा सकता है। यह भी नहीं कह सकते कि शब्दमें तो बाधक प्रमाणका सङ्भाव है अर्थात् शब्दमें एकत्वके माने जानेमें बाधा आती है इसलिए शब्दमें तो उस तरहकी उपचार कल्पना बन जाती है पर बाणमें नहीं बनती। क्योंकि बाणोंके सम्बन्धमें जो यह ज्ञान हो रहा है कि वह यह ही बाण है, इसमें कोई बाधक प्रमाण नहीं है।

शब्दकी अक्षणिकतामें प्रत्यक्षसे बाधाका अभाव—अब उक्त शकाके समाधानमें पूछा जा रहा है शकाकारसे कि शब्दोंके सम्बन्धमें जो यह ज्ञान चल रहा है की शब्द वही है, क्षणिक नहीं है, इस ज्ञानमें बाधा देने वाला कौन सा प्रमाण आप बतावोगे, प्रत्यक्ष अथवा अनुमान ? यदि कहोगे कि प्रत्यक्ष ज्ञानसे शब्दकी अक्षणिकता में बाधा आती है तो वह प्रत्यक्षज्ञान जो कि शब्दके नित्यत्वमें, अक्षणिकत्वमें बाधा दे रहा है वह क्या एकत्वका विषय करने वाला प्रत्यक्ष है या क्षणिकत्वका विषय करने वाला प्रत्यक्ष है ? यदि कहो कि एकत्वका विषय करने वाले प्रत्यक्षसे शब्दकी अक्षणिकतामें बाधा आती है तो यह तो स्वयंचन विरोधकी बात है। प्रत्यक्ष एकत्वका विषय कर रहा और वही प्रत्यक्ष अक्षणिकतामें बाधा दे यह कैसे सम्भव है ? एकत्वका अक्षणिकत्वके साथ तो मँचीभाव है, समान विषय है। वह प्रत्यक्ष तो अक्षणिकताके अनुकूल है। यदि कहो कि क्षणिकत्वका विषय करने वाला प्रत्यभिज्ञान शब्दकी अक्षणिकतामें बाधा देता है तो यह बात भी युक्त नहीं है, क्योंकि शब्दमें और इसी प्रकार अन्य पदार्थोंके भी क्षणिकत्व विषयक प्रत्यक्षमें असी विवाद चल रहा है। उस हीका तो यह प्रसंग चल रहा कि शब्द क्षणिक नहीं है और हम कहें कि क्षणिकका विषय करने वाले प्रत्यक्षसे बाधा आती है तो वही तो विवाद भिन्न है वह कैसे अक्षणिकत्व में बाधा देगा। क्षणिकत्वको विषय करने वाला प्रत्यक्ष है, यही बात तो असिद्ध है। तो असिद्ध प्रमाणसे किसी बातकी सिद्धि नहीं की जा सकती। सो प्रत्यक्षके द्वारा तो शब्द की अक्षणिकतामें बाधा आती नहीं।

शब्दकी अक्षणिकतामें अनुमानसे बाधाका अभाव—यदि कहो कि अनु-

मानसे शब्दकी अक्षणिकतामें बाधा आ जायगी सो भी बात ठीक नहीं। देखो—वैशेषिक सिद्धान्तमें प्रत्यभिज्ञानको मानस प्रत्यक्ष माना है। यो अनुमान तो है परोक्ष और प्रत्यभिज्ञान है प्रत्यक्ष तो जिस विषयमें प्रत्यक्ष काम कर रहा हो उस विषयमें उसके विरुद्ध अनुमान बनावें तो वह कैसे सफल हो सकता है। जैसे—अग्नि प्रत्यक्ष की गई तो वह प्रत्यक्ष तो इस अनुमानका बाधक बन सकता है कि अग्नि ठंडी है द्रव्य होनेसे जल की तरह। मगर उस प्रत्यक्षमें जिसने कि अग्निको गर्म अनुभव किया है, अनुमानसे बाधा नहीं दी जा सकती है कि देखो हमारा अनुमान है कि अग्नि ठंडी होती है द्रव्य होनेसे। तो अनुमानसे प्रत्यक्षमें बाधा प्राया नहीं करती, किन्तु प्रत्यक्षमें अनुमानमें बाधा प्राया करती है। तो अब प्रत्यभिज्ञान मानसिक प्रत्यक्ष है तो शब्दके सम्बन्धमें एकत्व प्रत्यभिज्ञान बन रहा है तो यह एकत्व प्रत्यभिज्ञान तो आपके अनुमानका बाधक बन जायगा, पर आपका अनुमान शब्दके एकत्व प्रत्यभिज्ञानका बाधक नहीं बन सकता जैसे कि कोई यह अनुमान बनाये कि इस वृक्षकी इस शाखाके सार फल पके हुए हैं क्योंकि एक शाखामें उत्पन्न होनेसे, अनुमान तो बना दिया और प्रत्यक्ष देखा जा रहा है छू करके समझा जा रहा है कि इसमें अनेक फल कच्चे हैं तो प्रत्यक्षसे उस अनुमान में बाधा आ जायगी पर उस अनुमानसे प्रत्यक्षमें बाधा नहीं आ सकती। तो शब्दके बारेमें जो एकत्व प्रत्यभिज्ञान हो रहा है वह प्रमाण तो है प्रबल, पर उसके विरोधमें जो अनुमान बनाया जा रहा है वह अनुमान प्रबल नहीं है इससे शब्दमें एकत्व सिद्ध है और वही शब्द सुना ऐसा जाननेमें क्रिया भी सिद्ध हो गयी। और, जिसमें क्रिया होती है वह द्रव्य कहलाता है।। यो शब्द द्रव्य है गुण नहीं है जिस चलपर शब्दलिङ्ग से शब्दलिङ्ग वाले भाषाशकी सिद्धि की जा सके।

शब्दकी क्षणिकता सिद्धीके लिये दिये गये अनुमानकी प्रत्यक्षबाधितता—शकाकार यहाँ शब्दकी क्षणिक सिद्ध करके शब्दके एकत्व प्रत्यभिज्ञानका निराकरण कर रहा है। तो उम सम्बन्धमें यह पूछा गया कि शब्दके एकत्व प्रत्यभिज्ञान में प्रत्यक्ष बाधक है या अनुमान बाधक है? प्रत्यक्ष बाधक है इस विकल्पका निराकरण कर ही दिया था और अब अनुमान बाधक है इस विषयका निराकरण चल रहा है। अनुमान शब्दके अक्षणिकत्वके प्रत्यभिज्ञानका बाधक नहीं हो सकता, क्योंकि एकत्व प्रत्यभिज्ञान मानसिक प्रत्यक्ष है और अनुमानसे प्रत्यक्षकी प्रबलता होती है। तो प्रत्यक्ष ही तो अनुमानका बाधक बन जायगा, पर अनुमान प्रत्यक्षका बाधक नहीं होता। अब यहाँ शकाकार कहता है कि यह अव्यक्त अव्यक्ताभास है, सही प्रत्यक्ष नहीं है किन्तु अमरूप प्रत्यक्ष है इस कारण इस प्रत्यक्षका, शब्दके एकत्व प्रत्यभिज्ञानका बाधक अनुमान बना सकता है। जैसे कि प्रत्यक्षसे यह ज्ञान होता है कि चन्द्र सूर्य स्थिर हैं। तो चन्द्र सूर्य स्थिर है ऐसा जो प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ वह तो प्रत्यक्षाभास है तभी तो उस प्रत्यक्षा भासक बाधक अनुमान बन जाता है। कैसे? कि सूर्य चन्द्र स्थिर नहीं हैं, क्योंकि कि एक देशसे दूसरे देशको प्राप्त हुए देखे जाते हैं। तो जैसे—यह अनुमान प्रत्यक्षाभास का

बाधक बन गया इसी प्रकार शब्दोंमें जो अक्षणिकत्वका, एकत्वका प्रत्यभिज्ञान होता है वह प्रत्यक्षाभास है इसी कारण उसका बाधक अनुमान हो जाता है । अब इस शब्द के समाधानमें पूछते हैं कि शब्दोंके अक्षणिकत्वका प्रत्यभिज्ञान प्रत्यक्षाभास है यह तुमने कैसे समझा ? यदि कहो कि अनुमानसे बाधा आती है इससे जान लिया कि यह प्रत्यक्षाभास है तो बाध, फिर प्रत्यक्षसे इस अनुमानमें भी बाधा आनी है, तब फिर तुम्हारा अनुमान अनुमानाभास क्यों नहीं कहलायगा ? शब्दको क्षणिक सिद्ध करनेमें शकाकार जो अनुमान देगा और उसमें है प्रत्यक्षसे बाधा तब अनुमान अनुमान भास रहा । यदि वह कहो कि तुम्हारा एकत्व प्रत्यभिज्ञान अक्षणिकत्वका प्रतिभास, यह अनुमानसे बाधित विषय वाला है इस कारण प्रत्यक्ष अनुमानका बाधक नहीं बन सकता, तब फिर यह उत्तर क्या कौबोने खा लिया कि अनुमान प्रत्यक्षसे बाधित विषय वाला है, इस कारण अनुमान का बाधक नहीं बन सकता ।

प्रत्यक्षबाधित अनुमानसे शब्दके क्षणिकत्वकी असिद्धि—किञ्च स्पष्ट बात तो यह है कि शब्दोंको क्षणिक सिद्ध करने वाला कोई अनुमान भी नहीं है । शकाकार कहता है कि शब्दोंको क्षणिक सिद्ध करने वाला यह अनुमान तो है सुनो । शब्द क्षणिक होता है, क्योंकि हम जैसे साधारण जनोके प्रत्यक्ष होनेपर भी व्यापक द्रव्यका विशेष गुण है सुख आदिककी तरह । जैसे कि सुख दुःख आदिक हम लोगोंके प्रत्यक्ष भी होते हैं और विभु द्रव्यका यह विशेष गुण है । इसी प्रकार यह शब्द भी हम लोगोंको प्रत्यक्ष होता है अर्थात् कहींसे सुनाई देता है और फिर विभु शब्द है आकाश, उसका यह गुण है इस कारण शब्द क्षणिक है । समाधानमें कहते हैं कि वह अनुमान तुम्हारे ही दिमागमें ठीक लग रहा हो, परन्तु जैसे कोई फलोंके सम्बन्धमें अनुमान बनाये कि ये डालके फल सारे पके हुए हैं, क्योंकि एक शाखामें उत्पन्न हुए हैं तो जैसे एक शाखा प्रभवत्त्वे हेतु प्रत्यक्षबाधित है अर्थात् एक शाखामें उत्पन्न हुए ये फल जो सारे प्रत्यक्षसे दीख रहे हैं, हाथसे टटोले जा सकते हैं, उनमें कुछ कच्चे हैं, कुछ पके हैं । तो जैसे एक शाखाप्रभवत्त्वे हेतु प्रत्यक्षसे बाधित है, फिर भी कोई अनुमान बनाये तो वह गलत है । इसी प्रकार शब्दोंकी क्षणिकता अनित्यता प्रत्यभिज्ञान प्रत्यक्षसे बाधित है, फिर उसके बाद तुम अनुमान बना रहे हो तो वह साध्य सिद्धिका कारण नहीं बन सकता ।

शब्दक्षणिकत्वसाधक हेतुकी सदोषता—शब्दकी क्षणिकता सिद्ध करनेमें तुम्हारा जो यह अनुमान है उसके हेतुमें जो कहा कि विभु द्रव्य विशेषका गुण है ऐसा कथन असिद्ध है । शब्द आकाशका, द्रव्य विशेषका गुण नहीं है, किन्तु शब्द स्वयं द्रव्य है । शब्दमें द्रव्यरूपताकी अभी सिद्धि ही की गई है । दूसरा दोष यह हुआ साथ ही विभु द्रव्यका विशेष गुण होनेसे याने विभु द्रव्य विशेषका गुण होनेसे । कोई क्षणिक हो जाय यह बात व्यभिचारित है अर्थात् धर्म तो आत्माका विशेष गुण माना गया है ।

पुण्य कर्म, धर्ममें आत्माके विशेष गुण माने गए हैं वैशेषिक सिद्धान्तमें, तो देखिये धर्म आत्मा विभु द्रव्यका विशेष गुण है लेकिन क्षणिक तो नहीं है। यदि कहोगे कि हम धर्मको भी पक्षमें ले लेंगे अर्थात् वह भी क्षणिक है ऐसा मान लेंगे तो इस तरह जैसे जिसमें दोष आता हो उसको ही पक्षमें सामिल करनेकी बात मान ली जाय तब तो कोई भी हेतु व्यभिचारी नहीं है। जिम किसी भी अनुमानमें हेतु व्यभिचारी होता हो, तो वहाँ यह कह बैठें कि इसको भी हमने पक्षमें सामिल कर लिया है। साथ ही यदि धर्म भी क्षणिक मान लिया जाय तब तो अस्मदादिक प्रत्यक्ष है, ऐसा विशेषण देना अनर्थक हो जायगा। अर्थात् यो कहना कि हम जैसे अल्पज्ञोंके द्वारा प्रत्यक्ष होने पर विभुद्रव्यका विशेष गुण है ऐसा जो हेतु बनाया गया उसमें “अस्मदादि प्रत्यक्षत्व” यह अर्थ व्यर्थ हो जायगा। क्योंकि जिस पक्षसे हेतुको बचाने के लिए अस्मदादिप्रत्यक्षत्व विशेषण लगाया गया है उस विपक्षको भी पक्ष कर लिया। धर्मको भी क्षणिक मान लिया तो विशेषणका काम तो है व्यवच्छेद करना। जैसे—कहा नीलकमल। तो नील विशेषणका अर्थ है अन्य स्वेतादिक नहीं। तो जब इस हेतुमें अस्मदादिप्रत्यक्षत्व विशेषण दिया है तो विशेषणका काम तो था कि हम आप लोगोंके द्वारा जो प्रत्यक्ष नहीं है ऐसे धर्म आदिकको विपक्ष बना दिया जाय उसे क्षणिक न माना जाय, और अगर अस्मदादि प्रत्यक्षसे विरुद्ध धर्मको जब क्षणिक मान लिया गया तो व्यवच्छेदपना इस विशेषणमें रहा ही नहीं। इस विशेषणसे किसको मना किया जाय? जिसको मना करते थे उसको तो सामिल करने लगे। यो शंकाकारके हेतुमें तीसरा दोष हुआ। चौथा दोष यह आता है कि धर्म आदिकको जब क्षणिक मान लिया तो क्षणिकका अर्थ है अपनी उत्पत्ति समयके बाद न होना। तो धर्म जब उत्पत्तिके समयके बाद तो रहा नहीं, नष्ट हो गया, अब जन्म—जन्ममें फल कैसे जीवको मिले? जब धर्म क्षणिक है और तुरन्त नष्ट हो गया तो जब धर्म अवर्म न रहा, पुण्य—पाप न रहा तो जन्मान्तरमें जीवको फल कैसे मिलेगा?

धर्मको भी क्षणिक मानकर धर्मसे धर्मान्तरकी उत्पत्ति मानकर व्यवस्था बनानेमें विडम्बना—शंकाकार कहता है कि धर्मसे अन्य धर्मकी उत्पत्ति हो जायगी, अधर्मसे अन्य अधर्मकी उत्पत्ति हुई जायगी। जैसे कि शब्दसे शब्दकी उत्पत्ति होती रहती है वीचीतरङ्ग न्यायसे, वक्ताने जो शब्द बोला उस शब्दके कारणसे अन्य शब्दोंकी उत्पत्ति हुई। इसी तरह धर्मादिकसे अन्य धर्मादिककी भी उत्पत्ति होजायगी जब क्षणिक होनेपर भी धु कि प्रथमकृत धर्मसे अन्य अन्य अनेक धर्म नये—नये उत्पन्न होते जाते हैं तब उसमें दोष न आयगा। समाधानमें कहते हैं कि पहिली बात तो यह है कि वैशेषिक सिद्धान्त स्वयं ऐसा न मानेगा कि धर्म क्षणिक होता और धर्मसे अन्य धर्मोंकी उत्पत्ति होती चली जाय। दूसरी बात यह है कि यदि मान लिया जाय कि धर्मादिकसे धर्मादिककी उत्पत्ति होती है तो धर्ममें धर्मान्तरकी उत्पत्ति होनेकी तरह धर्मके कार्य क्या हैं? स्त्री—पुत्रका संयोग होना आदि। तो फिर वे भी नये—नये कार्य

उत्पन्न होते हैं जो असङ्गमे या जायगा अर्थात् जैसे वही धर्म नहीं है जो पूर्व जन्ममें किया था, उसके बाद तो अनेक धर्म हो गए। धर्मोंसे धर्म उत्पन्न होते गए। तो इसी तरह ये स्त्री—पुत्र वही नहीं हैं जो पहिले मिले थे। स्त्रीसे स्त्री उत्पन्न होती जारही है अर्थात् वही उसी एक प्राणीसे जैसे—जैसे ही प्राणी बनते जा रहे हैं। ऐसे ही अन्य वैभव आदिक जो धर्मके फलमें मिलते हैं उन्हें भी ऐसा कह सकते हैं कि वे भी नये—नये और—और पैदा होते जाते हैं।

धर्मादिसे धर्मादिकी उत्पत्ति माननेपर तृतीय दोष—धर्मादिकसे धर्मादिककी उत्पत्ति माननेपर तीसरा दोष यह है कि वैशेषिक सिद्धान्तमें जो स्वयं ऐसा कहा गया है जैसा कि अभी बतावेंगे उनका विरोध हो जाता है। वैशेषिक सिद्धान्तमें कहा गया है कि किसी पुरुषने अनुकूल यज्ञ पूजा आदिकके कार्योंमें जिनसे कि धर्मकी उत्पत्ति होती है, उनमें जो अनुकूल अभिमान उत्पन्न हुआ है अर्थात् इस धर्म कार्यके करनेसे धन वैभव आदिकके सुख प्राप्त होते हैं। इस प्रकार जो अनुकूल अभिमान माने सकल्प किया गया उनसे जो अभिलाषा उत्पन्न हुई वह अभिलाषा, अभिलाषा करने वाले पुरुषको अपने जन्ममें जो यज्ञ करके चाहा गया उस पदार्थके अभिमुख कर देगा, इससे यह सिद्ध होता कि धर्म आत्माका विशेष गुण है। जैसे कि अनुकूल वतमान पदार्थोंमें जब हम अनुकूल अभिमान करते, इच्छा करते, सकल्प बनाते तो उससे जो अभिलाषा बनी वह अभिलाषा जैसे उस पदार्थको मिला देती है। मानो इच्छा हुई कि मैं एक गिलास पानी पी लूँ वस तुरन्त पानी भरा और पी लिया तो देखो अनुकूल पदार्थमें जो अभिलाषा की उसने पदार्थके सम्मुख कर दिया ना जीवकी। तो इसी तरह यज्ञ पूजा आदिक करके जो सकल्प होता है, उससे जो अभिमान होता है वह अपने जन्ममें पदार्थके सम्मुख कर देता है जीवकी जैसे कि इस जन्ममें जो हम अभिलाषा करते हैं और पुण्य अनुकूल है तो उस अभिमान क्रियामें पदार्थको मिला लेते हैं ना या पदार्थ हमारे अभिमुख हो जाता ना। इसी तरह आजके यज्ञ पूजा आदिक कार्योंमें जो हमने अनुकूल अभिलाषा बनायी है अर्थात् इससे यह फल मिलता यह सुख मिलता, इस तरहका जो एक सकल्प बनाया है, उससे जो अभिलाषा बनेगी वह उन उन पदार्थोंको ला देगा, उन पदार्थोंके हम सम्मुख हो जायेंगे, इसमें सिद्ध है कि धर्म आत्माका विशेष गुण है। यह सिद्धान्तका विरोध आता है यह माननेपर कि धर्मादिक से धर्मादिककी उत्पत्ति होती है क्योंकि इस पुरुषने यज्ञ पूजा आदिक करते हुए जो अनुकूल अभिमान करके अभिलाषाकी युक्त इसके फलमें यह चीज प्राप्त होगी इस अभिलाषासे अनुकूल कार्य करते हुए जो इसे पुण्य तथा वहीं पुण्य तो अभिलाषा करने वाले को पदार्थके सम्मुख नहीं करता। उस धर्मको किए हुए तो हो जाता है वहाँ और धर्मोंसे धर्मकी उत्पत्ति चल रही है, तो वह धर्म तो अपने समान कार्यको अर्थात् धर्मको उत्पन्न करता रहता है। फिर जब कभी कोई वैभव धन स्त्री पुत्र आदिकके अनुकूल समागम मिल गए तो उसके कारणभूत जो आखिरी धर्म है, जिस धर्मके उदयमें ये

सारे वैभव मिले वह धर्म तो इस जीवने नहीं किया । .स जीवके द्वारा किया गया तो पाहलेका धर्म था । अब उस धर्मके बाद अनगिनते धर्म धर्मोंसे उत्पन्न होते गए । तब उपर्युक्त बात कि ये सब उस धर्मके फल हैं, जो धर्म किया जीवने, यह बात गलत हो गयी । जीवने जो धर्म किया उसका फल तो मिला नहीं पर उस धर्मके बाद जो करोड़ मे धर्म उत्पन्न होते गए उनमेसे उस अन्तिम धर्मसे वैभव प्राप्त हुआ ।

धर्मसे धर्मकी उत्पत्ति मानकर जन्मान्तरमे फल व्यवस्था बनानेकी असम्भवता— धर्मसे धर्मकी उत्पत्ति माननेपर चौथा दोष यह आता है कि वैशेषिक सिद्धान्तमे एक अनुमान यह बनाया गया है कि प्रवर्तक और निवर्तक धर्म अधर्म इच्छा और द्वेषके कारणसे हुआ करते हैं, अर्थात् धर्मका काम है हितके काममे लगा देना और अधर्मका काम है अहित विषयमे लगा देना व हितमे हटा देना । ऐसा जो धर्म अधर्म है यह इच्छा और द्वेषके निमित्तकारण से उत्पन्न हुआ करता है । यह तो हुई उनके अनुमानमे प्रतिज्ञा और हेतु देते हैं कि अव्यवधानसे हित और अहित पदार्थकी प्राप्ति और परिहारके कारणभूत कर्मका कारण होनेपर आत्माका विशेषगुण होनेसे । अर्थात् धर्म अधर्म आत्माके विशेष गुण हैं और अव्यवधानसे याने साक्षात् हितकी प्राप्ति और अहितके परिहारमे कारणभूत क्रियाका कारण है धर्म । और हित पदार्थके परिहार और अहित परिहारकी प्राप्तिके कारण भूत क्रियाका कारण है अधर्म । तो अव्यवधानसे हितविषयकी प्राप्ति और अहित विषय के परिहारके हेतुभूत क्रियाका कारण होनेपर आत्माका विशेषगुण है धर्म इस कारण धर्म इच्छा द्वेष निमित्तक है, इसी प्रकार अधर्म भी इच्छा द्वेष निमित्तक है । जैसे कि हम लोगोके जो वर्तमान प्रयत्न चलते हैं वे प्रयत्न प्रवर्तक और निवर्तक हुआ करते हैं और वे इच्छा और द्वेषके कारणसे हुए हैं । इसका किसीसे राग हुआ तो हम उसमे प्रवृत्तिका प्रयत्न करते हैं । हमे किसीसे द्वेष हुआ तो हम उससे हटनेका प्रयत्न करते हैं तो जो प्रवर्तक और निवर्तक होता है वह रागद्वेष निमित्तक होता है तो धर्म और अधर्म पुण्य और पाप ये हित अहितमे प्रवर्तक और निवर्तक हैं इस कारण ये रागद्वेष कारणक हुए । यह अनुमान वैशेषिक सिद्धान्तमें बनाया गया है । तो जब धर्मसे धर्मकी उत्पत्ति मान ली गई तो इस हेतुमे व्यभिचार हो गया, क्योंकि जन्म जन्मान्तरमें जो फल देने वाला धर्म अधर्म है वह धर्म अधर्म तो हिताहित पदार्थोंकी प्राप्ति परिहारके कारणभूत क्रियाका कारण भी है, आत्माके विशेष गुण भी हैं लेकिन वे इच्छा और द्वेषसे उत्पन्न नहीं हुए हैं पूर्व जन्ममे इच्छा की थी यज्ञ पूजा सत्सग आदिक अनुष्ठान किए थे, उससे हुआ पहिले पुण्य वृक्ष । अब उसके बाद पुण्यसे पुण्य होते-होते हजारो वर्ष व्यतीत हो गए और उसके बाद मिले अन्य जन्म, उन, जन्ममे मिला पूर्वजन्मके यज्ञ का फल, तो अब जिस पुण्यके उदयसे फल मिला है वह फल इच्छाद्वेष निमित्तक तो नहीं रहा । वह धर्म तो धर्मनिमित्तक रहा, क्योंकि धर्मसे धर्मोंकी उत्पत्ति मानी जा रही है । इसमें युक्ति सिद्धान्त सभी पहलुओंसे बाधा आती है । इससे यह कहना

कि जैसे शब्दोंसे शब्दोंकी उत्पत्ति होती रहती है इसी प्रकार धर्मसे धर्मोंकी उत्पत्ति होती रहेगी, यह बात सिद्ध नहीं होती। धर्मको अणुिक माननेके लिए ये सब कहानायें की जा रही हैं शकाकार द्वारा। लेकिन, मोटा दोष तो यह है कि धर्म धर्मोंको यदि अणुिक मान लिया गया तो अन्य जन्ममें उसका कल सम्भव ही नहीं हो सकता। जो धर्म किया वह तो उत्पन्न होनेके तुरन्त बाद ही नष्ट हो गया इस कारण धर्मको अणुिक मानना चाहिए और प्रकृतिमें शब्दको अणुिक मान लेना चाहिए। जब शब्द अणुिक हो गया, नित्य हो गया सब वह आकाशका गुण न रहा, किन्तु शब्द स्वयं द्रव्य हो गया।

अस्मदादि प्रत्यक्षत्वविशेषणविशिष्ट विभुद्रव्यविशेषगुणत्व हेतुमें निदीपताका अभाव शकाकार कहता है कि शब्दको अणुिक सिद्ध करनेके लिए जो हेतु दिया है कि हम जैसे लोगोको प्रत्यक्ष होनेपर भी विभु द्रव्यका विशेष गुण है, इस कारण शब्द अणुिक है इस हेतुमें केवल विभु द्रव्यका विशेष गुण है, यही तो नहीं कहा जा रहा, किन्तु हम जैसे अल्पज्ञोंके द्वारा प्रत्यक्ष होनेपर विभु द्रव्यका विशेष गुण है, यह कहा जा रहा है अर्थात् हेतु है अस्मदादि प्रत्यक्षत्व विशेषणविशिष्ट विभु द्रव्यका गुणपत्ता। वह हेतु धर्ममें सम्भव नहीं है, क्योंकि धर्म धर्मों हम जैसे अल्पज्ञोंके द्वारा प्रत्यक्ष कहाँ है ? जहाँ ये दोनों बातें हो वहाँ हेतुको लगाना चाहिए। तो इस कारणसे धर्मादिकके साथ इस हेतुका व्यभिचार नहीं होता। उत्तरमें कहते हैं कि मत हो व्यभिचार। अर्थात् तुम्हारा हेतु धर्मादिकमें नहीं पहुँचा, उससे व्यभिचार न हुआ ठीक है, तो भी तुम्हारे हेतुमें ऐसी प्रबलता नहीं है कि वह समस्त रूपोंसे व्यावृत्त हो जाय। पूर्वकासे व्यावृत्तिकी अस्ति है तुम्हारे हेतुमें। और, विशेषण वही कहलाता जो विपक्षविरुद्ध हो अर्थात् विशेषणका जो विरोधी है उसमें हेतु न पाया जाय उसे कहते हैं विपक्ष विरुद्ध। विपक्ष विरुद्ध विशेषण ही विपक्षसे हेतुको हटाता है। जैसे किसी भी मनुष्यमें कोई विशेषण लगाया जाय ता कभी लगाया जाता है ? यों कि साधारण मनुष्यमें उसको कभी लीजिये, अन्य सबसे इसको भिन्न और विलक्षण सिद्ध कर दीजिये। तो विपक्षविरुद्ध विशेषण विपक्षसे हेतुको हटाता है। जैसे कि एक अनुमान बनाया कि शब्द अनित्य है कादाचित्क होनेसे अर्थात् कोई शब्द उत्पन्न होता है कोई नहीं होता। तो जो बात कभी हो और कभी न हो वह अनित्य कहलाती है। कादाचित्क इतने भर हेतुमें थोड़ा कमजोरी या सकती है मानो कादाचित्क होनेसे यदि अनित्य बात बन जाय तब कभी-कभी आकाश छाटे-बड़े पोखीये पाये जाते हैं। जैसे किसी आनने छोटा होनेमें छोटा पोल है, उसको खोद देनेसे, बड़ी पोल हो गयी। तो देखो ! वह आकाश कादाचित्क रहा कि नहीं ? पर अनित्य कहाँ है ? तो इस हेतुमें हम विशेषण लगा देंगे कि सहेतुक होनेपर कादाचित्क होनेसे। अर्थात् जिसके बननेका कोई कारण हो और फिर कादाचित्क हो तो हम हेतुसे फिर आकाशमें अनेकान्वित दोष नहीं आता, क्योंकि आकाश बननेका कोई कारण नहीं

होता । वह तो खान खोदनेका कारण है । आकाशके छोटे-बड़े होनेका कारण नहीं हुआ करता । तो यहां देखो इस हेतुमें जो सहेतुकत्व विशेषण दिया है वह सहेतुकत्व के विरुद्ध रहा ना ? तो सहेतुक जितनी नित्य वस्तुएँ हैं उनसे हेतुको हटा देगा किन्तु इस तरह अस्मदादि प्रत्यक्षपना अक्षयिकत्वके विरुद्ध तही है, जिससे कि विपक्षसे हेतु को बचा देनेका प्रयत्न हो सके, क्योंकि हम लोगोको अनेक प्रत्यक्ष हो रहे, लेकिन उनमें कोई नित्य भी होता है कोई अनित्य भी होता है । जैसे दीपक आदिक हम लोगोको प्रत्यक्ष है लेकिन वह क्षणिक है । सामान्य आदिक हम लोगोका प्रत्यक्ष है, किन्तु वह नित्य है । तो इसी तरह विभु द्रव्यके विशेष गुण भी कोई क्षणिक हो जायें कोई अक्षयिक हो जायेंगे । इस तरह उनमें व्यतिरेक सन्निवृत्त होता है । अतः तुम्हारा हेतु शब्दकी क्षणिकताको सिद्ध करनेमें समर्थ नहीं है ।

वादीके विपक्षादर्शनमात्रसे विपक्षव्यावृत्तिकी पुष्टताका अभाव—
शकाकार कहता है कि तुम्हारे अनुमानमें अस्मदादि प्रत्यक्ष विशेषण सहित विभु द्रव्य का विशेषगुण होने रूप हेतुमें हम जैसे लोगोके द्वारा प्रत्यक्ष होना यह विशेषण दिया गया है, इस कारणसे नित्य वर्मादिकमें हेतुका व्यभिचार नहीं पाया जाता अर्थात् धर्म पुण्य पाप ये हम लोगोके द्वारा प्रत्यक्षभूत नहीं हैं । यदि हम लोगोके द्वारा प्रत्यक्षभूत होते तब तो विभु द्रव्यका विशेषगुण होनेके कारण अर्थात् आत्म द्रव्यका विशेषगुण होनेके कारण धर्मको क्षणकत्व सिद्ध करनेका दोष दिया जाता और शब्दके क्षणकत्व को सिद्ध करनेमें दिए गए इस हेतुसे अनेकान्तिक दोषसे सहित यताया जाता, लेकिन धर्म आदिक हम जैसे अल्पजोके प्रत्यक्ष हैं ही नहीं इस कारण इस हेतुको विपक्षसे व्यावृत्ति बराबर सिद्ध है । समाधानमें कहते हैं कि यह बात युक्त नहीं है । आपकी भगवत् धर्मादिक प्रत्यक्ष नहीं हो रहे तो आपके न दिखनेसे कहीं सर्व रूपसे सद्भाव और अभावकी सिद्धि न हो जायगी । आपके न दिखनेमें यदि अभावकी सिद्धि मान ली जाय तो आपके तो परलोक भी नहीं दिख रहा । तब 'परलोकका भी अभाव' बन बैठेगा, इसलिए आपके न दिखनेसे क ई नियम व्यवस्था बना ली जाय सो ठीक नहीं है । यदि कहो कि सभीको नहीं दिखता है तो सबको न दिखना यह बात जिस किसीमें भी कहो वह सब असिद्ध है, क्योंकि सब लोगोको हेतुका विपक्षमें अदर्शन हो रहा है, यह बात जो निश्चय नहीं कर सकते कि सर्व प्राणियोंका निश्चय ही करना तो अशक्य है और यदि कहोगे कि हाँ हमने समझ लिया कि सभी प्राणियोंका विपक्षमें हेतुका अदर्शन हो रहा है तब फिर तुम सर्वज्ञ हो गए । यदि सब दिख गया तो तुम सर्वज्ञ हो और सब न दिखे तब फिर हेतुमें यह बल नहीं दे सकते कि यह सबको नहीं दिख रहा है विपक्षमें हेतु ।

विपक्षमें हेतुके अदर्शनमात्रसे विपक्षव्यावृत्ति माननेपर शकाकारको अनिष्टप्रसंग—तथा हेतुके विपक्षमें न दिखने मात्रसे विषयमें हेतुकी व्यावृत्तिकी

सिद्धि करोगे अर्थात् हेतु विपक्षमे नहीं दिख रहा है, धर्मादिक जो पुण्य पाप है उनमें अस्मदादिके प्रत्यक्ष होनेपर विभु द्रव्यका विशेषगुण है, यह हेतु नहीं दिख रहा है तो अवर्णन सामान्य मात्रसे अगर विपक्षसे व्यावृत्ति हिट करने लगेगे तो आपको फिर इस हेतुको भी गमक मानना पड़ेगा। कौनसे हेतुको किंजो वेदका कुछ भी अध्ययन है वह वेदके अध्ययन पूर्वक है, क्योंकि वेदके अध्ययन शब्दके द्वारा वाच्य होनेसे। जैसे—इस समयका अध्ययन देखो—वेदाध्ययन पूर्वक ही है ना तो जितने जो कुछ भी वेदाध्ययन से वे सब वेदाध्ययन पूर्वक ही सिद्ध होंगे। और जब यह अनुमान तुम सही मान लोगे अर्थात् इस हेतुको साध्यका गमक मान लोगे तब फिर हागा क्या कि वेदाध्ययन अना-विसिद्ध हो गया। फिर ईश्वर कर्तृत्व होनेसे प्रामाण्य है यह बात न बनी। वैशेषिक सिद्धान्तमें तो सबको ईश्वरके द्वारा किया गया माना गया है और ईश्वरकृत वेद है तब वेदमें प्रमाणाता है ऐसा समझा गया है लेकिन अवर्णन मात्रसे यदि विपक्षसे व्यावृत्ति मान लेते हो तो जब वेदाध्ययन वेदाध्ययन-पूर्वकताके बिना नहीं देखा गया तो विपक्षमें अवर्णन मात्रसे साध्यकी सिद्धि मानते हो व यो हेतुको प्रमाण मानते हो तो वहाँ भी अब वेदमें ईश्वर कर्तृत्व न रहा। और, जब ईश्वर कर्तृत्व न रहा वेद, तो प्रमाण भी न रह सकेगा। शाकाकार कहता है कि यह दोष तो कर्तृत्व आदिक हेतुओं में भी दिया जा सकता है अर्थात् विपक्षमें न दिखने मात्रसे यदि विपक्षमें व्यावृत्ति हेतु की मान ली जाती है तो कृतकृत्व हेतुका विपक्ष है आकाश आदिक। आकाश आदिकमें कृतकृत्व नहीं देखा गया है तो इतने मात्रसे प्रमाण अगर मान लेते हो हेतुको तो उसमें भी असद्विषयता न रहेगी। उत्तर देते हैं कि यह उलाहना देना ठीक नहीं है, क्योंकि विपक्ष आकाश आदिकमें कृतकृत्व हेतुके सद्भावका वाचक प्रमाण मौजूब है अतएव विपक्षमें हेतुका सद्भाव है ही नहीं, ऐसा पुष्ट प्रमाण मिल गया, न कि विपक्षमें अवर्णन मात्रसे हम इस हेतुको पुष्ट कर रहे हैं।

धर्मादिकमें अस्मदादि प्रत्यक्षत्वाभावकी असिद्धि—धर्मादिकके सम्बन्धमें अन्य बात एक यह है कि वह हम जैसे लोगो द्वारा प्रत्यक्ष नहीं है यह बात भी प्रसिद्ध नहीं होती, क्योंकि हम जैसे लोगोंके द्वारा अप्रत्यक्ष मान लिया जाय धर्मादिकको तो शाकाकारके यहाँ जो यह अनुमान बनाया गया है कि पशु आदिक देवदत्तके प्रति जो दीख रहे हैं वे देवदत्तके गुणोंसे आकृष्ट हैं क्योंकि देवदत्तके प्रति जा रहे हैं। तो यह अनुमान फिर न बन सकेगा, क्योंकि यहाँ व्याप्तिका अवग्रहण है। अर्थात् जो जो उसके प्रति आकर्षित हुआ वह वह देवदत्तके गुणोंसे आकृष्ट है। ऐसी बात यो नहीं कह सकते कि धर्म आदिक तो प्रत्यक्षमूल होते नहीं फिर कैसे देवदत्तके गुणोंसे आकृष्ट हो रहे हैं, यह सिद्ध किया जायगा? यदि कहो कि मानस प्रत्यक्षके द्वारा व्याप्तिका अवग्रहण कर लिया जायगा तब फिर यह सिद्ध हो चुका कि पुण्य-पाप आदिक हम लोगोंके द्वारा प्रत्यक्ष हैं। तब शब्दको क्षणिकत्व सिद्ध करनेके लिए जो हेतु दिया गया था कि जैसे हम लोगोंके द्वारा अप्रत्यक्ष न होनेपर भी विभु द्रव्यके विशेष गुण हैं इस हेतुमें अने-

कान्तिक दोष बराबर पहिलेकी तरह बना हुआ ही है। अब शकाकार कहता है कि हम उस हेतुके साथ एक विशेषण और लगा देंगे, क्या ? कि बाह्य इन्द्रियोके द्वारा अस्मदादि प्रत्यक्ष होनेपर विभु द्रव्यका विशेष गुण होनेसे। इसमें बाह्य इन्द्रिय शब्द और जोड़ दें तब तो धर्म आदिकके साथ अनेकान्तिक दोष न आयगा। उत्तर देते हैं कि इस हेतुमें थोड़ा यह विशेषता और जोड़ देनेपर तो दृष्टान्त साधनविकल होजायगा दृष्टान्त दिया है सुख आदिक का। तो सुख आदिकमें फिर यह साधन पाया ही न जायगा। बाह्येन्द्रियके द्वारा कहाँ है प्रत्यक्ष सुख आदिक ? इसलिए भी हेतुमें विशेषता देनेसे दोष नहीं मिटाया जा सकता।

प्रथम वक्तुव्यापारसे उत्पन्न एक शब्दसे नानादिक नानाशब्दान्तरोंकी निष्पत्तिकी असिद्धि—अब शकाकारसे पूछा जा रहा है कि जो शकाकारने यह कहा था कि बीचोचरङ्ग न्यायसे शब्दकी उत्पत्ति मानी जाती है तो यह बतलावो कि वक्ता का जो प्रथम व्यापार हुआ है, बोलने वालेने जो अपना प्रथम प्रयत्न किया है क्या उस प्रथम व्यापारसे एक शब्द उत्पन्न होता है या अनेक ? यहाँ यह पूछा जा रहा है कि बीचोचरङ्ग न्यायसे जिन शब्दोंकी उत्पत्ति कह रहे हो वे शब्द जिस प्रथम शब्दसे बने, वह प्रथम शब्द वक्ताके प्रथम व्यापारसे एक हुआ है या अनेक हुआ है ? यदि कहा कि वह शब्द एक ही उत्पन्न हुआ है तब उस एक शब्दसे नाना देशोमें अनेक शब्दोंकी उत्पत्ति एक साथ कैसे हो जायगी ? एक शब्दसे एक शब्द उत्पन्न हो ले, पर देखा यो जाता है कि कोई वक्ता बोल रहा है तो चारों दिशाओमें अनेक शब्द उत्पन्न हो गये। तो अब वक्ताके प्रथम व्यापारसे एक शब्द उत्पन्न हुआ तो नाना देशोमें अनेक शब्दोंकी उत्पत्ति एक साथ सम्भव नहीं है। शकाकार कहता है कि एक साथ सर्वदेशोमें नाना शब्दोंकी उत्पत्तिमें कोई विरोध नहीं है क्योंकि नाना शब्दोंकी उत्पत्तिके कारण सदा मौजूद हैं शब्दका समवायी कारण तो आकाश है। सो देखो—आकाश तो सर्वव्यापक है ही और शब्दके असमवायी कारण है सर्वदेशोमें रहने वाले तालु आदिक व्यापारसे उत्पन्न हुए वायु और आकाशक संयोग तो ये असमवायी कारण भी सदा काल हैं इस कारणसे एक ही साथ सर्वदेशोमें नाना शब्दोंकी उत्पत्ति हो जाय इसमें कोई विरोध नहीं। उत्तरमें कहते हैं कि तब तो यह भी कह दीजिये कि प्रथम शब्द नाना शब्दान्तर का आरम्भक भी नहीं है, क्योंकि जैसे प्रथम शब्द शब्दके द्वारा आरम्भ नहीं है अर्थात् प्रथम शब्दकी उत्पत्ति तो शब्दसे नहीं मानी, उसकी उत्पत्ति तो वक्ताके व्यापारसे मानी है। तो जो प्रथम शब्द हुआ वह तो शब्दके द्वारा आरम्भ है क्योंकि तालु आदिक और आकाशके संयोग आदिक असमवायी कारणसे ही उत्पन्न हो बैठे फिर उनको शब्दोंसे उत्पन्न हुआ माननेकी क्या आवश्यकता है ? और जिस तरह प्रथम शब्दकी बिना शब्दोंके उत्पत्ति हुई है वक्ताके व्यापारमात्रसे इसी प्रकार जिन शब्दोंसे कह रहे हो वे भी शब्द सर्व देशोमें रहने वाले असमवायी कारणोंसे उत्पन्न हो जाय समवायी कारण तो सदा मौजूद है और इस तरह जब शब्दान्तरकी उत्पत्ति भी प्रथम शब्दकी तरह

समवायी कारण और असमवायी कारणसे माने ली जायगी तब यह सिद्धान्त तो न रहा जो सूत्रोंमें बतलाते हो कि शब्दकी उत्पत्ति सयोगसे होती है, विभागसे होती है। और शब्दसे भी होती है। इससे बीचोचरग न्यायसे शब्दकी उत्पत्ति बताना सिद्ध नहीं होता।

प्रथम शब्दमे शब्दान्तरोकी असमवायिकारणताकी असिद्धि—अब शङ्काकार कहता है कि शब्दान्तरका असमवायी कारण प्रथम शब्द ही है, क्योंकि वे अन्य शब्द प्रथम शब्दके समान ही हैं। यदि प्रथम शब्दको शब्दान्तरका असमवायी कारण न माना जाय तब फिर शब्दसे विसदृश शब्दान्तरकी उत्पत्ति होनेका प्रसङ्ग आ जायगा, क्योंकि अब नियामक तो कुछ रहा नहीं। बताने यदा कुछ कहा तो समस्त विद्याधियोंके कानोंमें वे शब्द पहुँचे। बताने जो प्रथम शब्द बोला उसीके समान ही शब्द सब विद्याधियोंके कानोंमें पहुँचे, तो वैसे ही शब्द क्यों पहुँचे सब विद्याधियोंके कानोंमें ? इसका कारण यह है कि उन समस्त शब्दोंका असमवायी कारण यह प्रथम शब्द है जो कि मुखसे बोला गया। तभी उसके अनु रूप ही सदृश ही अन्य अन्य शब्द पैदा होते गए और उन सब विद्याधियोंके कानोंमें सदृश ही शब्द पहुँचे, इससे सिद्ध होता है कि शब्दान्तरका असमवायी कारण प्रथम शब्द है, न कि प्रथम शब्दकी तरह उन शब्दान्तरोंका असमवायी कारण वायु आकाश आदिकका सयोग है। इससे शब्दसे शब्दान्तरकी उत्पत्ति बरानर सिद्ध है। समाधानमें कहते हैं कि 'ऐसा माननेपर तो हम यह भी कह सकते हैं कि जो प्रथम शब्द है उस शब्दकी उत्पत्ति अन्य शब्दसे मान ली जानी चाहिये अर्थात् प्रथम शब्द भी अन्य शब्दरूप असमवायी कारणसे उत्पन्न हुआ है, वह भी शब्दान्तरके सदृश है। फिर जिन शब्दोंसे इस प्रथम शब्दकी उत्पत्ति हुई है वे शब्द भी अन्य शब्दोंसे असमवायी कारणोंसे उत्पन्न हुए थे'। इस तरह माना जानेपर तो कारणभूत पूर्व-पूर्व शब्द सिद्ध हो गए। सभी शब्द अपने पूर्व शब्दसे उत्पन्न हुए सिद्ध हो गए, तब फिर शब्द अनादि हो जायेंगे, शब्द सतान अनादि हो जायेंगे। अब शब्दको परम्परामें अनादिपना आ गया तो इसका कारण यह सिद्ध हो गया कि शब्दकी संतान है। अब शब्दोंकी संतान अनादि बन गई तब शब्दको क्षणिक सिद्ध करना यह तो बहुत कठिन बात हो जायगी। हो ही नहीं सकता फिर शब्द क्षणिक सिद्ध ! इस कारण शब्दसे शब्दान्तरकी उत्पत्ति होती है यह विकल्प प्रस्तुत करना योग्य नहीं है, किन्तु शब्द जो बोले जाते हैं वे शब्द ही इतने महान विस्तार वाता परिमाण लिए हुए हैं कि वे शब्द कर्ण प्रवेशमे जाते हैं और उन शब्दों को सुन लेते हैं इससे शब्द क्षणिक नहीं है और न शब्द आकाशका गुण है जिससे आकाश पदार्थकी शब्दलिंग रूपमे सिद्ध की जा सके।

शब्दान्तरोकी उत्पत्तिमें असमवायी कारणरूपसे कल्पित वस्तुव्यापारज अनेक शब्दको एक प्रयत्नसे अनिष्पत्ति—शङ्काकार कहता है कि प्रथम शब्द

ही जो कि प्रतिनियत स्वरूप वाला है और प्रतिनियत वक्ताके व्यापारसे ही उत्पन्न हुआ है ऐसा प्रथम शब्द ही अपने सहस्र शब्दान्तरको उत्पन्न करदे इसमें क्या आपत्ति है ? समाधानमें कहते हैं कि तब तो फिर असमवायी कारण रूपसे प्रथम शब्दको भी माननेकी क्या आवश्यकता है ? प्रतिनियत वक्ताके व्यापारसे और उस वक्ताके प्रयत्न से हुए प्रतिनियत वायु आकाशके सयोगसे सहस्र नये-नये शब्दोंकी उत्पत्ति सम्भव हो जायगी इस कारण एक शब्द शब्दान्तरको उत्पन्न करने वाला है यह बात तो सिद्ध होती नहीं है । यह बात पूछी गई थी बीचोचरग न्यायके कहनेपर कि यदि बीचोचरग न्यायसे शब्दोंकी उत्पत्ति मानी जाय तो यह बतलावो कि वक्ताके प्रथम व्यापारसे जो शब्द उत्पन्न होना मान रहे हो वह एक है या अनेक ? इन दो विकल्पोंमेंसे प्रथम विकल्पकी तो सिद्धि हुई नहीं, अब यदि द्वितीय विकल्प मानोगे कि वक्ताके व्यापारसे अनेक शब्द उत्पन्न होते हैं जिससे कि शब्दान्तरकी उत्पत्ति होती है तो यह बात यो युक्त नहीं बैठती कि एक तालु आदि व आकाशके सयोगसे अनेक शब्दोंकी उत्पत्ति सम्भव नहीं होती । ऐसा भी नहीं है कि एक वक्ताके एक ही बारमें तालुक आदिकके व्यापारसे जनित वायु व आकाशके सयोग अनेक सम्भव हो जाये । इसका कारण यह है कि वक्ताका प्रयत्न तो एक है ना ! एक प्रयत्न होनेपर तालु आदिका प्रयत्न एक हुआ तब वायु आकाशका सयोग भी प्रतिनियत एक होगा । यह भी नहीं कह सकते कि प्रयत्नके बिना ही तालु वायु आदिका व आकाशका सयोग बन जाय, क्योंकि वह तो तालु आदिकी क्रियापूर्वक ही होता है । उन सब तालु आदि स्थानोंमेंसे किसी भी स्थानकी क्रियासे यह असमवायी कारण का योग मिलता है । इस कारण अनेक शब्द उत्पन्न हो ही नहीं सकते ।

आद्य शब्द द्वारा स्वदेशमें शब्दान्तरोंके रचे जानेमें आपत्तियाँ — अथवा जिस किसी भी प्रकार मान लो कि वक्ताके प्रथम व्यापारसे जो शब्द उत्पन्न होते हैं वे अनेक हैं और वे अनेक शब्द शब्दान्तरको उत्पन्न करते हैं, तो यहाँ यह बतलावो कि यह शब्द अपने ही देशमें अर्थात् शब्दकी जहाँ उत्पत्ति हुई है उसी प्रदेशमें शब्दान्तरोंको उत्पन्न करता है या देशान्तरमें शब्दको उत्पन्न करता है ? यहाँ यह पूछा गया है कि वक्ताके व्यापारसे उत्पन्न हुए वे अनेक शब्द जो शब्दान्तरको उत्पन्न करते हैं तो उन शब्दोंको कहाँ उत्पन्न करते हैं ? अपने ही स्थानमें, अर्थात् तालु आदिककी जगहमें ही शब्दांतरको रचता है या अन्य देशमें, अपनी उत्पत्तिके स्थानसे भिन्न दूसरे अन्य देशमें शब्दांतरको रचता है ? यदि कहो कि वक्ताके प्रथम व्यापारसे उत्पन्न हुआ वह शब्द अपने ही देशमें, तालु आदिक स्थानमें ही शब्दान्तरको रचता है, तब तो अन्य देशमें शब्दोंकी उपलब्धिका अभाव हो जायगा । जब इन शब्दोंने अपने ही स्थान में शब्दान्तरोंको रचा तो तो अन्य देशमें जो शब्दकी उपलब्धि होती है, दूरके मनुष्य भी शब्द सुन लिया करते हैं तो उन शब्दोंकी उपलब्धिका अभाव हो जायगा, फिर अन्य देशमें शब्द न पाये जाने चाहिये ।

स्वस्थानस्य आद्य शब्द द्वारा देशान्तरमें शब्दान्तरोंको रचे जानेसे आपत्तियाँ—यदि कहो कि वक्ताके प्रथम व्यापारसे उत्पन्न हुआ शब्द देशान्तरमें शब्दान्तरको रचता है तो यही दो विकार उत्पन्न होते हैं कि वह प्रथम शब्द क्या देशान्तरमें जा फरके उन शब्दान्तरोंको रचना है या अपने ही स्थानमें ठहरा हुआ ही शब्द अन्य देशमें शब्दान्तरको रचता है ? यही प्रकरणकी बात यह चल रही है कि शब्दको आकाशका गुण मानने वाले वैशेषिक लोग शब्दको क्षणिक मानते हैं और क्षणिक माननेपर जब यह आपत्ति स बने आती है कि फिर तो शब्द दूसरोंको सुनाई न देने चाहिए, क्योंकि एक तो शब्द क्षणिक माने गए, दूसरे—शब्दोंको गुण माना गया है । गुण हुआ करते हैं निष्क्रिय । तो शब्द अत्र क्षणिक माना और नष्क्रिय माना तो शब्द कानोंके पास कैसे सम्बन्धित होते हैं ? उस आपत्तिसे निवारणार्थ शङ्काकार करने विचार रचता चला जा रहा है । शब्दोंसे शब्दान्तरको उत्पत्ति माननेका शङ्काकारका प्रस्ताव चल रहा है और उस ही के विरोधमें विकल्पोक्त रूपमें उत्रा जा रहा है कि यह बतलावो की वक्ताके व्यापारसे उत्पन्न हुए शब्द दूर देशमें जा जाकर व्र ताभीके कानों में पहुँच-पहुँचकर शब्दान्तरको उत्पन्न करते हैं या अपने ही तालु प्रादिक शब्दोंमें ठहर कर अन्य देशमें शब्दान्तरको उत्पन्न करते हैं ? यदि कहो कि वक्ताके व्यापारमें उत्पन्न हुआ वह प्रथम शब्द अपने ही स्थानमें ठहरा हुआ रहकर ही व्र देशमें शब्दान्तरोंको उत्पन्न करता है तब तो यह बतलावो कि जब शब्द अपनी उत्पत्ति के स्थानोंमें रहकर ही दूर देशमें शब्दान्तरोंको उत्पन्न करता है तो लोकके अन्तमें भी बहुत दूर तक लोक के आखिरी हिस्से तक क्यों नहीं शब्दान्तरोंको उत्पन्न कर देना ? फिर तो शब्दोंमें लोकांतरमें भी शब्दको उत्पन्न करनेकी बात आ जायगी और, जब शब्द अपने ही देश में रहकर अन्य देश देशमें शब्दान्तरोंको उत्पन्न करने लगे तो अदृष्ट भी सर्व देशमें रहता हुआ ही अन्य देशमें रहने वाले मणिमुक्ता आदिक जैमवोंको उत्पन्न करदे, इसमें क्यों आपत्ति करते हो ? वैशेषिक सिद्धांतने यह माना है कि आत्माका अदृष्ट चारों ओर घूमकर रहकर प्रयत्न आत्मा व्यापक है तो अदृष्ट भी व्यापक है, तब तो अदृष्ट सारे लोकोमें है । तो जिस जगह भी मणिमुक्त सम्पदा वैभव होंगे वहाँसे लीव कर जिन्होंने धर्म किया है उन जीवोंके पाप सा देता है । तो अदृष्टको भी बाहरसे इन पदार्थोंके आकर्षण करनेकी क्या जरूरत रही ? अदृष्ट भी सर्व देशोंमें रहते हुए ही बाहरसे मणिमुक्ता प्रादिक जैमवोंका आकर्षण करके जीवोंको लोप दें । जबकि अपने तालु प्रादिक स्थानोंमें रहने हुए ही शब्दोंके अन्य देशमें शब्दान्तरोंका उत्पादक मान लिया है । यदि अदृष्टको भी ऐसा मान बैठोये कि अदृष्ट अपने शरीर देशमें रहता हुआ ही अन्य देशोंमें रहने वाले मणि मुक्ता आदिक फलोंका आकर्षण करता है तब तो शङ्काकारके सिद्धान्तमें, सूत्ररूपमें जो बात कही है कि "पुण्य पाप अपने आश्रयसे संयुक्त अन्य आश्रयमें अपनी क्रियाको करते हैं" इसका विरोध हो जायगा।

देशान्तरमें जाकर आद्य शब्द द्वारा देशान्तरमें शब्दान्तरोंको रचे जाने

के मन्तव्यकी मीमांसा—तथा इस प्रसंगमें यह विचार करनेकी बात है कि बीचो बीचो तरंग न्यायके कर देनेपर भी कार्यदेशमें प्राप्त हुए बिना देशान्तरकी आरम्भकता नहीं देखी जा सकती । जैसे समुद्रकी तरंगें भी कुछ तो आगे बढ़ती हैं तब वे अन्य तरंगों को पैदा कर करके कार्यदेश तक पहुँचती हैं अथवा वही एक तरंग अन्य अन्य तरंग रूपसे परिणत होता हुआ कार्य देश तक पहुँच जाता है । तो बीचो तपज्ज आदिकमें भी यह नहीं देखा गया कि उत्तर तरङ्गके देशमें पहुँचे बिना उत्तर तरङ्गोंका आरम्भक बन गया हो । समुद्रकी लहर भी जिस जगह उठी ठीक वही जगह ही रहकर तो अगली लहरको उत्पन्न नहीं करती, वह भी थोड़ी दूर जाकर नवीन लहरकी उत्पन्न करती है । तो और अधिक नहीं तो दूसरी लहरके स्थान तक पहुँचकर टूटकर लेती तो प्रथम लहरसे आवश्यक हुआ ना, तो इस तरह शब्दसे शब्दान्तरकी उत्पत्ति भी मानो बीचो तरङ्गसे तो इतना वही भी मानना पड़ेगा कि शब्दान्तरोंके स्थान तक पूर्व शब्दका पहुँचना आवश्यक है और उनसे संयोग करके शब्दांतरोंका उत्पादक बनेगा । इतनेपर भी तो शब्दको सक्रिय मानना पडा ना, और जो क्रियावान होता है वह गुण नहीं होता, द्रव्य होता है । तब शब्द जब गुण न रहा तो शब्द गुणके माध्यमसे जो आकाश पदार्थसे सिद्ध कर रहे थे वह भी कैसे सिद्ध हो सकता है ? यदि यह कहो कि वह पूर्व शब्द देशांतरमें जाकर शब्दांतरको उत्पन्न करता है तो ठीक है, सिद्ध हो गया ना, कि शब्द क्रियावान है । शब्द अन्य देशमें गया और जाकर उसने शब्दांतरको उत्पन्न किया तो जानेकी क्रिया तो बनी और जो क्रियावान होता है वह द्रव्य होता है, गुण नहीं होता । तो शब्दमें क्रियावत्त्व सिद्ध हो गया और क्रियावत्त्व सिद्ध होनेसे शब्दमें द्रव्यत्व सिद्ध हो गया । शब्द द्रव्य है, क्रियावान होनेसे ।

शब्दको आकाशगुण माननेपर शब्दकी प्रत्यक्षताके अभावका प्रसङ्ग—और भी सुनो ! शब्दको यदि आकाशका गुण मान लिया जाता है तब फिर हम जैसे लोगोंको उसका प्रत्यक्षपना न होना चाहिये । क्योंकि जिसका गुण माना गया है शब्द वह तो अत्यन्त परोक्ष है । फिर परोक्ष आकाशके गुणरूप शब्दकी प्रत्यक्षता कैसे बन सकेगी ? जो जो अत्यन्त परोक्ष गुणोंके गुण होते हैं वे हम लोगोंको प्रत्यक्ष नहीं हो सकते । जैसे परमाणुके रूप, रस आदिक । परमाणु जो निरस है एक प्रदेशी है, उसके रूप, रस आदिकको कौन समझता है ? किसी भी इन्द्रियसे परमाणुका रूप रस आदिक नहीं जाना जा सकता । यहाँ जो भी रूप नजर आते हैं वे अनन्त परमाणुओं के स्कन्धोंमें नजर आते हैं । परमाणु तो अत्यन्त परोक्ष है । तो उसमें रहने वाले रूप आदिक गुण हम लोगोंकी कहाँ प्रत्यक्ष हो जायेंगे ? तो जो अनन्त परोक्ष द्रव्यके गुण होते हैं वे हम लोगोंको प्रत्यक्ष नहीं हो सकते । ऐसी ही आकाशकी बात है । आकाश तो परोक्ष द्रव्य है । आकाश किसी भी इन्द्रियसे नहीं जाना जाता । तो ऐसे परोक्ष आकाशके गुण हम लोगोंको प्रत्यक्ष नहीं हो सकते । और शब्दको आकाशका गुण माना है विशेषवादमें, अतः शब्द हम लोगोंको कभी भी प्रत्यक्षमें न आना चाहिये ।

संकाकार कहना है कि यह जो अनुमान बनाया कि जो प्रत्यक्ष परोक्ष गुणोंके गुण होते हैं वे हम लोगोंको प्रत्यक्ष नहीं हो सकते । तो इसका वायुके हाथके मांस व्यभिचार होता है अर्थात् हाथ तो गुण है किन्तु हम लोगोंके द्वारा प्रत्यक्ष होता है । उत्तर देते हैं कि वाद कही घबघा वायुमार्ग कही ये परोक्ष द्रव्य नहीं है किन्तु प्रत्यक्ष है । यही तो परोक्ष गुणोंके गुणोंकी बात कही जा रही है । जो परोक्ष गुणोंका गुण होते हैं वे हम लोगोंके द्वारा प्रत्यक्षमे नहीं आ सकते । वायुमार्ग तो प्रत्यक्ष है, उसके मांस इस देवका व्यभिचार नहीं हो सकता ।

प्रत्यक्षानुमत होनेके कारण शब्दके आकाशगुणत्वका प्रभाव—घोर भी देखिये कि शब्दकी यदि गुणमान लिया जाता है और शब्दको हम लोगोंके द्वारा प्रत्यक्ष भी माना जाता है तब तो यह विचार करना चाहिए कि छोड़कर कि जब शब्द हम लोगोंके द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञानमे आया है तो शब्द परोक्षानुमान या हाथ द्रव्य विशेषका गुण नहीं बन सकता । जो चीज हम लोगोंके प्रत्यक्षानुमत हो वह कभी भी प्रत्यक्ष परोक्ष गुणोंका गुण नहीं हो सकता । जैसे घटके आदिक ये हम लोगोंको प्रत्यक्ष हो रहे हैं तो ये रूप परोक्ष गुणोंके गुण नहीं हो सकते । घटका रूप घटका गुण है ना, तो घट परोक्ष है और गुण प्रत्यक्षमे आ रहा है । वह गुण परोक्ष गुणोंका गुण नहीं हो सकता ऐसा कभी भी नहीं हो सकता कि गुणों तो परोक्ष रहे और उसका गुण प्रत्यक्षमे आ जाय । गुणों और गुणमें स्वरूप प्रयोजन आदिकका भेद तो है पर पार्यव्य नहीं है । वस्तु जितना जो कुछ भी जानने आता है वह गुण नहीं आता किन्तु पदार्थ ज्ञानमे आया करता है । ही पदार्थ ही रूपमुखेन ज्ञानमे आया रसमुखेन ज्ञानमे आया । जिस किसी भी प्रकार ज्ञानमे आया तो वह विशेषता तो न्यारी हुई समझनेके लिए, पर रूप रस आदिक स्वतन्त्र कुछ पदार्थ हो और घट आदिक स्वतन्त्र पदार्थ हो ऐसी बात नहीं हो सकती । शब्द भी जब हम लोगोंके द्वारा प्रत्यक्षमे आ रहा है तो वह प्रत्यक्ष परोक्ष गुणोंका गुण नहीं हो सकता इसी प्रकार शब्द परोक्षानुमत आकाशका गुण नहीं बनता और शब्दनिष्ठासे ही किमीके विशेषवादकी सिद्धि को जानी है । तो जब शब्द आकाश का सिद्ध न रहा तो निश्च निरस शब्दनिष्ठा आकाशनामक पदार्थकी सिद्धि नहीं हो सकती है । जब इस एतन्त पदार्थकी सिद्धि नहीं है तो समझना चाहिये कि जगतमे जो भी पदार्थ होते हैं वे सामान्य विशेषात्मक होते हैं । केवल सामान्य सामान्य, केवल विशेष विशेष अनुभूत पदार्थ नहीं होता ।

शब्दको आकाशगुणत्व सिद्ध करनेके लिये कहे गये हेतुकी असिद्धि और व्यभिचारिता—संकाकार कहता है कि शब्द तो आकाशका ही गुण है क्योंकि शब्द द्रव्यरूप तो है नहीं, कर्मरूप है नहीं फिर भी सत्तासे सम्बन्धित है । जिसमे सत्ताका सम्बन्ध होता है वे तीन प्रकारके पदार्थ हैं—द्रव्य, कर्म और गुण, तो शब्दमें सत्ताका सम्बन्ध तो है । सभी लोग जानते हैं कि शब्द सत्त्व विशिष्ट है और वह द्रव्य कर्म

नहीं तो पारिशेष्य न्यायसे यह सिद्ध हो गया कि शब्द गुण है । इस सम्बन्धमें समा-
न करते हुए शकाकारसे पूछा जा रहा है कि शब्दमें जो सत्ताका सम्बन्धित्व है वह
या स्वरूपभूत सत्तासे सम्बन्धित्व है या भिन्न सत्तासे सम्बन्धित्व है ? यदि कहो
कि स्वरूपभूत सत्तासे सम्बन्धित्व है शब्दका तो ऐसा माननेमें सामान्य आदिक पदार्थों
साथ व्यभिचार हो जाता है । शकाकारके अनुमानमें यह हेतु दिया गया कि के ' जो
व्य और कर्मरूप तो हो नहीं फिर भी सत्तासे सम्बन्धित हो' सो यहाँ सत्ता माना है
स्वरूपभूत तो सामान्य, विशेष, समवाय ये तीन पदार्थ भी द्रव्य नहीं, कर्म नहीं, साथ
ही स्वरूपभूत सत्तारूप है । सामान्य, विशेष, समवायमें भिन्न सत्त्व गुणका सम्बन्ध
होता हो सो तो नहीं माना, किन्तु यह स्वयं स्वरूपभूत सत्त्वरूप है तो ये भी गुण कह-
माने लगे, लेकिन द्रव्यकर्म, भाव न होनेपर भी और स्वरूपभूत सत्तासे सम्बन्धित होने
पर भी सामान्य, विशेष, समवायको गुण नहीं माना गया है । यदि कहो कि भिन्न
सत्तासे सम्बन्धित है, जैसे कि द्रव्यमें भिन्न सत्ताका सम्बन्ध होता है तो यह द्रव्यसत्
कहलाता है इसी प्रकार-कर्म और गुण भी भिन्न सत्तासे समवेत होते हैं तब ये सत्
कहलाते हैं इसी प्रकार शब्दोपे भी भिन्न सत्ताका सम्बन्ध है यह कहना तो विल्कुल
अयुक्त है । कारण यह है कि यह बतलावो कि सत्ताका सम्बन्ध जिन शब्दोंमें किया
गया है वे शब्द स्वयं असत् हैं या स्वयं सत् हैं, सत्ताका सम्बन्ध होनेसे पहिले इन शब्दों
का स्वरूप क्या है ये सद् रूप हैं या अमद् रूप ? स्वयं असत् होकर फिर ये अर्थान्तर
भूत सत्तासे सम्बन्धित हो और फिर ये शब्द सत् कहलायें तो ऐसा माना जानेपर कि
जब असत्से भी सत्ताका सम्बन्ध माना गया है तो अव्यविषाण, गगन कुसुम आदिक
असत् पदार्थोंमें भी सत्ताका सम्बन्ध हो बैठे और सत् बन जायें । इससे ऐसा सोचना
विल्कुल विपरीत है कि ये द्रव्य गुण, कर्म जब अर्थान्तरभूत सत्तासे सम्बन्धित होते हैं
तो सत् कहलाते हैं । यदि कहो कि सत्ता सम्बन्धसे पहिले ही शब्द सत् हैं तो अब सत्
में सत्ताके सम्बन्धकी आवश्यकता ही क्या है । शब्द ही क्या कोई भी सत्भूत पदार्थ
भिन्न सत्तासे सम्बन्धित होकर सत् नहीं कहलाता जो भी है वह स्वरूपतः है । है इसी
के मायने सत् है, उसमें सत्ताके सम्बन्ध करते की कल्पना क्यों की जाती है ?

शब्दके एकद्रव्यत्वकी असिद्धि — शकाकार कहता है कि शब्द तो द्रव्य नहीं
कहला सकता, क्योंकि वह एक द्रव्य वाला है । देखो ! जो किसी एक द्रव्यका आश्रय
रखता है वह द्रव्य नहीं कहलाता । जो द्रव्यके आश्रय हुआ करता है वह गुण ही
कहलाता है । तो एक द्रव्य वाला होनेसे शब्द द्रव्य नहीं हो सकता । जैसे रूख, रस,
गंध, स्पर्श एक द्रव्य वाले हैं तो वे द्रव्य तो न कहलायेंगे, गुण हैं । तो जो शब्द भी
द्रव्य नहीं है । समाधानमें कहते हैं कि इस अनुमानमें जो हेतु दिया गया है, एक द्रव्य-
पना वह हेतु असिद्ध है । शब्द एक द्रव्य वाला है, यह बान कब सिद्ध हुई ? कि जब
यह विदित हो जाय कि शब्दमें गुणपना है और वह शब्द गुण आकाशमें ही एक
द्रव्यमें ही समवाय सम्बन्धसे रहता है । ये दो बातें जब सिद्ध हो लें तब आप यह

सिद्ध कर सकते हों कि शब्द एक द्रव्य वाला है, लेकिन न तो यही सिद्ध होता कि शब्द गुण है और न यही सिद्ध हो सकता कि शब्द भाकाशमें ही सम्बन्धित रहता है। इस कारण एक द्रव्यत्व हेतु देकर शब्दको सिद्ध करना बिल्कुल अयुक्त बात है।

शब्दको एकद्रव्यत्व सिद्ध करने वाले अनुमानमें प्रत्यनुमानसे वाचा—
शङ्काकार कहता है कि शब्द एक द्रव्य वाला है, यह बात हेतुसे सिद्ध है। शब्द एक द्रव्य वाला है, क्योंकि सामान्यविशेषवान होकर भी शब्द बाह्य एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष होता है। जैसे कि रूप आदिक हैं। वे सामान्यविशेषवान होकर चक्षु इन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष होते हैं, अन्य इन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष होते हैं तो वे एक द्रव्यवाले हैं इससे शब्द भी एक द्रव्य वाला है। समाधानमें कहते हैं कि तुम्हारा यह अनुमान पुष्ट प्रत्यनुमानसे बाधित है। शब्द अनेक द्रव्य वाले हैं अथवा शब्द स्वयं अनेक द्रव्य हैं, क्योंकि हम लोगोंके द्वारा प्रत्यक्षभूत होनेपर भी स्पर्शवान हैं शब्द। जैसे घट पट आदिक हम लोगोंके द्वारा प्रत्यक्षभूत हैं और स्पर्शवान हैं इस कारण घट पट आदिक अनेक द्रव्य हैं, अनेक परमाणुओंके पिण्ड हैं और वे सब कार्य द्रव्य कहलाते हैं। तो तुम्हारा अनुमान प्रत्यनुमानसे बाधित है।

शब्दको एकद्रव्यत्व सिद्ध करनेके लिये शङ्काकार द्वारा कहे गये हेतुमें व्यभिचार—साय ही तुम्हारे अनुमानमें दिशा गयी सामान्यविशेषवान होकर भी बाह्य एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष है यह हेतु वायुके साय व्यभिचारित होता है। देखो वायु सामान्य विशेषवान है और बाह्य एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्षभूत है फिर भी वह एक द्रव्यवान नहीं है। साय ही आपका हेतु चन्द्र सूर्य आदिकके साय भी व्यभिचारित है अर्थात् मे चन्द्र सूर्य आदिक हम लोगोंके द्वारा एक चक्षु इन्द्रियसे ही तो जाने जा रहे हैं और सामान्यविशेषवान भी हैं लेकिन वे एक द्रव्यवान नहीं हैं। वे चन्द्र सूर्य स्वयं द्रव्य हैं अथवा अनेक द्रव्य हैं, अनेक परमाणुओंके पुञ्ज हैं तो इस प्रकार शब्दसे एक द्रव्यत्व सिद्ध करनेमें शङ्काकारने जो हेतु दिया है वह अनैकान्तिक हेतु है। यदि यह कहो कि वायु अथवा चन्द्र सूर्य ये हम लोगोंसे विलक्षण उत्तम ओ योगीजन हैं उनके द्वारा अन्य बाह्य इन्द्रियोंसे भी वे सब जान लिए जाते हैं। वायु चन्द्र सूर्य इनको यद्यपि हम लोग बाह्य एकेन्द्रियके द्वारा परख पाते हैं। जैसे वायुसे स्पर्श इन्द्रियको जाना, चन्द्र सूर्यको चक्षु इन्द्रियसे जाना, लेकिन योगीजन तो अन्य इन्द्रियोंके द्वारा भी उन्हें जान लेते हैं, इस कारण हेतु व्यभिचारित नहीं हुआ। अर्थात् शब्दको एक द्रव्यत्व सिद्ध करनेमें जो हेतु दिया गया है कि बाह्य एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष है तो अब ये चन्द्र सूर्य वायु एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष तो न रहे, किन्तु अन्य इन्द्रियके द्वारा भी वे प्रत्यक्ष हो गए। समाधानमें कहते हैं कि फिर तो यही बात शब्दमें भी घटा लीजिये। शब्द हम लोगोंके द्वारा कर्ण इन्द्रियसे ही प्रत्यक्षभूत है, लेकिन हम जैसे अल्पज्ञोंसे विलक्षण उत्तम योगियों के द्वारा अन्य बाह्य इन्द्रियके द्वारा भी प्रत्यक्षभूत हो जाता है। यदि कहो कि शब्दने

तो यह बात नहीं पायी जाती तो ऐसे ही हम चन्द्र सुर्य वायुके सम्बन्धमें भी कह सकते कि उनका भी किसीके द्वारा भी अन्य बाह्य इन्द्रियसे प्रत्यक्ष नहीं हुआ करता है ।

शब्दके गुणत्व और आकाशाश्रयत्वकी असिद्धि—शकाकार कहता है कि शब्दका गुणपना इस हेतुसे भी सिद्ध है कि शब्द गुण है, क्योंकि सामान्य विशेषवान होकर भी बाह्य एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्षभूत है जैसे कि रूप आदिक । रूप आदिक सामान्य विशेषवान है । और, फिर देखो ! बाह्य एकेन्द्रियके द्वारा ही प्रत्यक्षभूत होता है इस कारण गुण माना गया है ना, तो यही बात शब्दमें है इस कारण शब्द भी गुण है । समाधानमें कहते हैं कि तुम्हारे इस हेतुका वायु आदिकके साथ व्यभिचार आता है अर्थात् वायु भी देखो, सामान्य विशेषवान है और बाह्य एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्षभूत है, लेकिन गुण नहीं है । यदि वायु भी गुण बन बैठे अथवा आप मान लें कि वायु भी गुण सही, उसे भी हम पक्षमें लेते हैं तो इस तरह द्रव्य सत्त्वाका विघात हो जायगा अर्थात् गुण माने गये हैं वैशेषिक सिद्धान्तमें २४, लेकिन अब यह गुण उनसे अतिरिक्त हो गया । अथवा ९ द्रव्योमेंसे एक वायु नामके द्रव्यको हटा दिया और उसे गुणमें सामिल कर दिया । ८ द्रव्य रह गए तब पृथ्वी, जल, अग्नि ये भी तब वायुकी ही तरह सामान्य विशेषवान होकर एकेन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्षभूत होते रहते हैं, ये भी गुण बन बैठेंगे तब तो द्रव्य ५ ही रहे । तो वो अनेक तरहसे पदार्थोंकी सत्त्वा का विघात हो जायगा । इससे शब्द गुण नहीं है और फिर जब शब्द गुण न रहे तो यो कहना कि जो शब्द गुणका आश्रयभूत है वह पारिषेव्य न्यायसे आकाश कदापि नहीं है यह कैसे गुण हो सकता है । अर्थात् शब्द न तो गुण है और न यह आकाशसे सम्बन्धित है । शब्दका न तो आकाश उपादान है और न निमित्त है । कारणोंमें जो तीन कारण माने हैं—समवायी कारण, असमवायी कारण, निमित्त कारण, ये तीन ही कारण शब्दके ठाक नहीं बैठते आकाशका गुण माननेपर अर्थात् शब्दका आकाश-समवायी कारण नहीं है । वायु और आकाशका सयोग शब्दका असमवायी कारण नहीं है, इसी प्रकार अन्य अन्य पदार्थ जो शब्दको आकाशका गुण माननेकी स्थितिमें निमित्त कारण माने इस तरहसे वे पदार्थ निमित्त कारण भी सिद्ध नहीं होते । तब यह सिद्ध हुआ कि शब्द गुण नहीं है और न शब्दनिजसे आकाश पदार्थकी सिद्धि होती है ।

शब्दकी स्पर्शवद् द्रव्य पर्यायरूपता - शकाकारने जो यह कहा कि शब्द स्पर्शवान परमाणुवोका गुण नहीं है, वो शकाकारने शब्दको अन्य द्रव्योके गुणत्वके निराकरण प्रसंगमें सर्व प्रथम यह कहा है कि शब्द स्पर्शवान परमाणुवोका गुण है, सो समाधान इसका यह है कि यह तो सिद्ध साधन है । हम भी मानते हैं कि शब्द स्पर्शवान परमाणुवोका गुण नहीं है, किन्तु शब्द तो स्वयं पर्याय है । शब्द तो गुण ही नहीं जिससे कि यह खोजा जाय कि शब्द इसका गुण है इसका नहीं । वह तो द्रव्य पर्याय है, विशिष्ट जातिके परमाणु पुञ्ज स्फंघकी यह द्रव्य पर्याय है, पर्यायको भी

गुण शब्दसे कभी कभी कहा जाता है वो गुण नहीं तो शब्द परमाणुमोटा गुण नहीं है शब्द तो स्कन्धीका गुण है याने पनिएवन है । और भी देखिये जैसे शब्द हम लोग के प्रत्यक्षमें आ रहे हैं तो शब्द तो प्रत्यक्षमें आ रहे और उसका परमाणु विशेषगुणत्व के साथ विरोध है, अर्थात् जो प्रत्यक्षमें हमारे आ रहा है वह परमाणुता विशेषगुण नहीं हो सकता । तो जिस तरह हम लोगोंके प्रत्यक्षमें शब्द आ रहा और वह परमाणु का विशेष गुण नहीं है प्रत्यक्ष होनेमें और परमाणुके विशेषगुण होनेमें परस्परमें विरोध है इसी प्रकार हम लोगोंके प्रत्यक्षमें आ रहे हैं शब्द इस कारण आकाशके विशेष गुणपनाका भी विरोध है । अर्थात् पूर्ण कि शब्द भी प्रत्यक्षमें आ रहा इस कारण आकाशका विशेषगुण नहीं हो सकता । उसका अनुमान प्रयोग है कि शब्द नित्यन्त परोक्षभूत आकाशका विशेषगुण नहीं होता, क्योंकि हम लोगोंके द्वारा प्रत्यक्षमें आ रहा है । जैसे कि कार्य द्रव्यके रूपादिक हम लोगोंके प्रत्यक्षमें आ रहे हैं तो वे रूप आदिक आकाशके विशेष गुण नहीं है और न किसी अन्य परोक्ष पदार्थके गुण हैं । ऐसा भी नहीं हो सकता कि हम लोगोंके प्रत्यक्षमें आये इस कारण परमाणुका विशेष गुण तो न रहे और शब्दका आकाशका विशेषगुण बन जाय । जब परोक्षका गुण, परमाणुका गुण प्रत्यक्षमें नहीं आ सकता तो परोक्ष आकाशका गुण कभी प्रत्यक्षमें नहीं आ सकता और, जो प्रत्यक्षमें आ रहा वह परोक्षभूत आकाशका विशेष गुण हो ही नहीं सकता । जैसे कि परमाणुका गुण रूप आदिक हम लोगोंके प्रत्यक्षमें नहीं आता इसी प्रकार आकाशका गुण महत्त्व आदिक भी प्रत्यक्षमें नहीं आता । शब्द यदि आकाशका गुण होता तो वह भी प्रत्यक्षमें न आ सकता या लेकिन आ रहा है सब उस प्रत्यक्षमें कर्ण-इन्द्रियके द्वारा समझा जा रहा है शब्द, तो वह किसी भी परोक्ष द्रव्यका गुण नहीं बन सकता ।

शब्दमे स्पर्शवद्द्रव्यगुणत्वके निषेधके लिए शङ्काकार द्वारा कहे गए प्रथम हेतुकी सदोषता—शङ्काकार कहता है कि यदि स्पर्शवान परमाणुवाका शब्द गुण नहीं है, इसे सिद्ध साधन मानकर इसका निगकरण किया सो ठीक है, साथ ही वह भी मानना पड़ेगा कि शब्द कार्य द्रव्योंका भी गुण नहीं है, क्योंकि कार्य द्रव्यात्तर से शब्दकी उत्पत्ति नहीं होती है । और, उत्पन्न होता ही है शब्द, सो आकाशका गुण मानना हागा । समाधानमें कहते हैं कि यह बात भी अयुक्त है । शब्द आकाशका गुण तो हो नहीं सकता, इसका निराकरण तो अभी अभी किया है और मानते हो यह कि कार्यद्रव्यतात्तरसे शब्दकी उत्पत्ति न होगी और शब्द है भी जरूर, उसकी उत्पत्ति है है अवश्य । इसे शङ्काकार भी मान रहा तो इसका निष्कर्ष यह निकल बैठेगा कि शब्द निराधार गुण है । शब्द उत्पन्न तो हुआ है और गुण भी माना जा रहा है, आकाशका गुण है नहीं, कार्य द्रव्यसे उत्पन्न होता नहीं । तब यह निष्कर्ष मानना पड़ेगा कि शब्द निराधार गुण होता है, और ऐसा माननेपर कि शब्द निराधार गुण है तो निराधार गुण जब होने लगे तब गुरुहारे इस सिद्धान्तमें दोष आयेगा कि “बुद्धि

आदिक गुण किसी न किसी द्रव्यमें रहते हैं, गुण होनेसे ।” देखो । शब्द गुण है और किसीमें नहीं रह रहा है तो तुम्हारे सिद्धान्तका ही घात हो जायगा । इससे मानना चाहिए कि शब्दकी उत्पत्ति कार्यद्रव्यातरोसे है । और वह कार्यद्रव्यातर क्या है ? परमाणुबोका पुञ्जरूप भाषावगणा जातिके पुद्गल स्कन्ध, उनसे शब्द पर्यायकी उत्पत्ति होती है, उसे तुम गुण मान रहे, मानो, गुण भेदको भी कहते हैं, पर इतना मानना ही होगा कि शब्दकी उत्पत्ति परमाणुबोके पुञ्जरूप किसी कार्य द्रव्यान्तरसे हुआ करती है ।

शब्दमें स्पर्शवान द्रव्यके गुणत्वका निषेध करनेके लिए शङ्काकार द्वारा कहे गए द्वितीय हेतुकी सन्तोषता—पृथ्वी आदिक कार्य द्रव्योका गुण शब्द नहीं है, इसकी सिद्धिमें दूसरा हेतु शङ्काकारने यह दिया था कि शब्द अकारण गुणपूर्वक है, इस कारण शब्द कार्यद्रव्य पृथ्वी आदिकके विशेष गुण नहीं हैं, अकारण गुणपूर्वकका अर्थ बताया था कि अकारण हुआ आकाश और समके गुण हुए महत्त्व आदिक, तत्पूर्वक शब्दकी उत्पत्ति हुई है । दूसरा अर्थ बताया गया कि कारण है आकाश, उसका गुण कहलाया कारणगुण । कारणगुण जिस शब्दमें नहीं है उसे कहते हैं अकारण गुणपूर्वक । तो शब्द यो अकारण गुणपूर्वक है । जैसे कि पृथ्वी आदिक कार्य द्रव्योमें परमाणुरूप कारणके गुण आया करते हैं रूप रस आदिक इस तरह शब्दकी बात नहीं है । तो यो अकारण गुणपूर्वक होनेसे शब्द कार्यद्रव्योके गुण नहीं हैं । कार्यद्रव्योके जो गुण हुआ करते हैं वे कारण गुणपूर्वक होते हैं । जैसे घट पट आदिकमें जो रूप रस आदिक पाये जा रहे हैं वे सब कारण गुणपूर्वक हैं, इसके कारण में जो गुण है सो ही कार्यमें आया पर शब्दमें ऐसा नहीं है । शब्दके कारणोका गुण शब्दमें नहीं आता, इस कारण मानना होगा कि शब्द कार्यद्रव्योका विशेष गुण नहीं, किन्तु आकाश द्रव्यका विशेष गुण है । समाधानमें कहते हैं कि शङ्काकारका अकारण गुणपूर्वकत्व हेतु असिद्ध है । शब्द अकारणगुणपूर्वक नहीं होता, क्योंकि वह हम लोगो के बाह्येन्द्रियके द्वारा ग्राह्य होनेपर गुणस्वरूप है । जो जो पदार्थ हम लोगोके बाह्य इन्द्रियके द्वारा ग्राह्य है और फिर गुणरूप है, वे अकारण गुणपूर्वक नहीं होते अर्थात् कारणगुणपूर्वक होते हैं । जैसे कि कपड़ेका रूप रस आदिक, कपड़ेका रूप रस हम आप लोगोके बाह्य इन्द्रिय द्वारा ग्राह्य है । रूप चक्षु इन्द्रियसे जाना जाता है, रसको रसनेन्द्रियसे जानते हैं । साथ ही रूप गुण है तो देखो, पटका रूप कारण गुणपूर्वक है ना अर्थात् पट रूप कार्यद्रव्यके कारण है परमाणु, परमाणुमें रूप रस आदि गुण होते हैं, तत्पूर्वक कपड़ेमें भी रूप रस उत्पन्न हुए हैं । इसी प्रकार शब्द भी हम आप लोगोके बाह्य इन्द्रियके द्वारा ग्राह्य है, कर्ण इन्द्रियसे उसका ज्ञान होता है और गुण माना गया है तो वह भी अकारण गुणपूर्वक नहीं है, कारण गुणपूर्वक है । शब्दके कारणभूत पदार्थ है स्कन्ध, उसमें जो गुण है सो शब्दमें भी आया, इस हेतुका परमाणु के रूपसे अथवा सुखका व्यवसिचार नहीं दे सकते, क्योंकि हेतुमें विशेषण दिया गया है

कि 'बाह्येन्द्रियके द्वारा ग्रह्य होनेपर', परमाणुका बाह्य इन्द्रियके द्वारा ग्रह्य नहीं है, इसी कारण परमाणुका भी रूप उत्पन्न होनेके लिए अन्य कारण गुणकी जरूरत नहीं है। हाँ, विद्युत् वाले स्क्व पृथ्वी आदिक कायद्रव्य इनके रूपाकी उत्पत्तिके लिए कारण गुणकी आवश्यकता है। इसी प्रकार सुख दुःख आदिक भी बाह्य इन्द्रियके द्वारा ग्रह्य नहीं होते इस कारण सुखके लिए भी यह नहीं कह सकते कि वह भी कारण गुण पूर्वक होना चाहिए। इसी प्रकार इस हेतुका योगियोंके बाह्येन्द्रिय द्वारा ग्रह्य प्रमाणके रूपसे व्यभिचार नहीं दे सकते, कारण कि विशेषणमे अस्मदादि शब्द भी पडा हुआ है अर्थात् हम लोगोके बाह्येन्द्रिय द्वारा जो ग्रह्य हो सो अकारण गुणपूर्वक नहीं है।

शब्दमे स्पर्शवान् द्रव्यके गुणत्वका निषेध करनेके लिये दिये गये शकाकारके तृतीय हेतुकी सदोपता -पर परमणु । ७८ का हम लोगोके बाह्येन्द्रियके द्वारा ग्रह्य नहीं है। हम हेतुका सामान्य आदिक साधन व्यभिचार नहीं बता सकते, क्योंकि हेतुका मुक्त पक्ष है गुण होनेसे। सामान्य विशेष आदिक गुण नहीं हैं। तो इस प्रकार अकारण गुणपूर्वकत्व सिद्ध नहीं होता शब्दमे, पर प्रकारणगुणपूर्वक कहकर पृथ्वी आदिक कार्यद्रव्योका विशेष गुण नहीं है, जो कइना अनुक्त है, बल्कि आपका यह हेतु प्रसङ्ग साधन है अर्थात् जिस हेतुको साधन सिद्ध करना चाहते हैं कि शब्द पृथ्वी आदिक कार्यद्रव्योका गुण नहीं है पर हो जाता है इससे उल्टा सिद्ध याने अकारणपूर्वकत्व आपसे अन्य दिए गए हेतुबोले असिद्ध हो जाता है। शकाकारने शब्दको पृथ्वी आदिक कार्यद्रव्योका विशेषगुण न सिद्ध करनेके लिए तीसरा हेतु दिया था कि अथावद् द्रव्यभावो है अर्थात् जितना पर द्रव्य है कारणरूपमे सारे द्रव्य शब्द नहीं होते। शकाकारको दृष्टि यह है कि कार्यद्रव्यके जो गुण होते हैं वे काय द्रव्योंमे पूरेपै पाये जाते हैं। जैसे घटका रूप पूरेमें मिलेगा, पर शब्द आकाशका गुण है और आकाशमें शब्द नहीं पाया जाता। यह बात यों समझ है कि आकाश कार्यद्रव्य नहीं है यदि शब्द कार्यद्रव्योका गुण होता तो शब्द पूरे कायद्रव्यमें पाया जाता। ऐसी भुक्ति देकर शकाकारने शब्दको पृथ्वी आदिक कार्यद्रव्योके गुणत्वका निराकरण किया। किन्तु शकाकारका उक्त सुझाव सही नहीं है, क्योंकि अथावद् द्रव्यभाविरव हेतु विरुद्ध है अर्थात् इस हेतुमे सिद्ध तो करना चाहते हो कि स्पर्शवान् पृथ्वी आदिकका कार्य नहीं है लेकिन इस ही हेतुमे यह सिद्ध हो जाता है कि शब्द स्पर्शवान् पृथ्वी आदिक कार्यद्रव्यका गुण है। यहाँ कुछ विशेषता होनेके कारण पृथ्वी न सही, किन्तु उसके समान भाषा वर्गणा जानिके मुद्दात स्क्व सही, उन स्क्वोका गुण है अर्थात् पर्याप्त है शब्द। इसकी अनुमान प्रयोगमे भी कहते हैं कि शब्द स्पर्शवान् द्रव्यका गुण है, क्योंकि शब्द हम लोगोके बाह्य इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्षयुक्त होनेपर अथावद् द्रव्यभावो है अर्थात् समस्त द्रव्योंमें नहीं पाया जाता है। जैसे घटका रूप। कपड़ेका रूप स्पर्शवान् द्रव्यका गुण है। किसका गुण है घट का ? जिसका है उसको हम स्पर्शान् इन्द्रियमे भी जान सकते हैं, ऐसे स्पर्शवान् द्रव्यका याने घटका गुण है रूप। ऐसे ही शब्द भी

चूँकि हम लोगोके बाह्य इन्द्रियसे प्रत्यक्षभूत है और अयावद्द्रव्याभावी है इस कारण वह भी स्पर्शवान द्रव्यका गुण होता है।

शब्दमे स्पर्शवान द्रव्यके गुणत्वका निषेध करनेके लिये दिये गये शकाकारके चतुर्थ हेतुकी सदोषता शकाकारने शब्दको स्पर्शवान पृथ्वी आदिकके गुणत्वका निराकरण करनेके लिए बोधा हेतु दिया था कि हम लोगोके प्रत्यक्षभूत होने पर भी अन्य पुरुषोके प्रत्यक्षमे नहीं आता। जो चीज हम सब लोगोके प्रत्यक्षमें आ सकती है और वह केवल हमारे ही प्रत्यक्षमे आया जो कुछ, वही दूसरे पुरुषके प्रत्यक्ष में न आये ऐसा होनेसे शब्द पृथ्वी आदिक कार्य द्रव्योका गुण नहीं है। शकाकारका यह आशय है कि जैसे पृथ्वीका गुण रूप है तो चाहे कोई पासमे खड़ा हो चाहे कितना ही दूर हो, सबको उस पृथ्वीका रूप प्रत्यक्षमे आ जायगा, लेकिन शब्दके बारेमे इससे कुछ विपरीत बात है। पासमे खड़ा हुआ पुरुष तो शब्दको प्रत्यक्ष भी सुन लेगा और दूरमे रहने वाले पुरुष उस शब्दको प्रत्यक्ष न कर पायेंगे। तो देखो ! यदि शब्द कार्य-द्रव्योका गुण होता तो जैसे पृथ्वीके रूपका पास रहने वाले व दूर रहने वाले सभी लोग उसका प्रत्यक्ष कर लेते हैं वो ही शब्दका भी सब लोग प्रत्यक्ष कर लेते हैं। यदि शब्द कार्यद्रव्यका गुण होता तो शङ्काकारका यह कथन अनेकान्तिक दोषसे दूषित है। कार्यद्रव्योके भी गुण होते हैं कि जिस गुणका हमको प्रत्यक्ष हो रहा है उसका प्रत्यक्ष दूसरेको नहीं होता। एक रूपका तो उलाहना दे दिया कि देखो ! रूप पासमे खड़ा हो उसको भी प्रत्यक्ष हो रहा, दूर खड़ा हो उसको भी प्रत्यक्ष हो रहा, लेकिन यह न सोचा कि पृथ्वी आदिक कार्य द्रव्योका गुण रस भी तो है। देखो ! जिस रसका हम स्वाद ले रहे हैं वह केवल हमारे ही प्रत्यक्षमे तो है, दूसरेके प्रत्यक्षमे तो नहीं आ रहा, तो यह नियम न बनेगा कि जो जो गुण कार्यद्रव्यमे हो वे गुण सभी पुरुषोको प्रत्यक्ष में आना ही चाहिए। तो इस प्रकार यह हेतु ही जब अनेकान्तिक दोषसे दूषित होगया तो इस हेतुके द्वारा शब्दको स्पर्शवान स्कन्धके गुणत्वका निराकरण कैसे किया जा सकता है ? तो शब्द भूतिक है, बन्धनमें आता है, भीटसे भिडता है, कभी पैदा होता, कभी नहीं पैदा होता, उसमें अलग महान भेद तीव्र भेद हुआ करता है। इन सब बातों से मली भाँति सिद्ध हो जाता है कि शब्द आकाशका गुण नहीं है, किन्तु किसी भूतिक पदार्थका ही गुण है।

शब्दमें स्पर्श व द्रव्यके गुणत्वका निषेध करनेके लिये शङ्काकार द्वारा कहे गये पञ्चम हेतुकी सदोषता—शकाकार कहता है कि शब्द पृथ्वी आदिक कार्य द्रव्योका गुण नहीं है क्योंकि शब्दका आशयभूत भेरी आदिक बाजोके स्थानसे भिन्न स्थानोमे शब्दकी प्राप्ति होती है। यदि शब्द कार्यप्रत्यक्षका गुण होता याने भेरी आदिक बाजे पृथ्वी तत्त्व हैं, उनका गुण होता, यदि भेरी आदिकका गुण होता तो शब्द भेरी आदिमे ही पाये जाने चाहिये थे ? भेरी आदिसे अन्यत्र शब्दकी प्राप्ति न

होनी चाहिये । जैसे रूप मेरीका गुण है तो रूप मेरीसे अन्यत्र तो नहीं पाया जाता । शब्द यदि कार्यद्रव्यका गुण होता तो बाजे आदिक पदार्थोंसे मिल जगहमें शब्द न पाए जाने चाहिए । और, पाये जाते हैं बाहर ही शब्द, इससे सिद्ध है कि शब्द बाजेका, कार्यद्रव्यका गुण नहीं है, किन्तु आकाशका गुण है । इसके समाधानमें कहते हैं कि शब्द आकाशका गुण तो है ही नहीं, क्योंकि शब्द है भूतिक, आकाश है भूमूर्त, आकाश है नित्य और शब्द है क्षणिक । और, जो यह कहा कि धुँवी आदिकके विशेष गुण नहीं है, मेरी, डोल आदिक बाजेके ये गुण नहीं हैं सो ठीक ही है । मेरी आदिक बाजे शब्दके आश्रयभूत नहीं हैं, किन्तु शब्दके निमित्तकारण हैं । शब्दका आश्रय तो भाषा वर्गणा जातिका पुद्गल स्वरूप है । उन स्वरूपों ही शब्दोंकी उत्पत्ति होती है । शब्दके वास्तविक आश्रय तो वे ही स्वरूप हैं, बाजे आदिक जिनका सयोग-वियोग होता है, वे तो निमित्त कारणमान हैं और कार्य निमित्त कारणसे ग्रन्थ पाया जाता है । जैसे मिट्टीसे बड़ा बना तो बड़ेका आश्रय तो मिट्टी है—कुम्हार, दण्ड चक्र आदिक निमित्त कारण हैं, तब देखो ना । कुम्हार, दण्ड, चक्र आदिक साधनसे मिल स्थानमें बटकी प्राप्ति हो रही है । ऐसे ही शब्दकी बात है । शब्द कार्य है, भाषावर्गणा जातिके पुद्गल स्वरूपोंका और उसकी निष्पत्तिके कारण हैं मेरी, दण्ड आदिकका सयोग, तभी तो मेरी दण्डके साधनसे ग्रन्थ शब्दकी उत्पत्ति देखी जाती है ।

शब्दके आत्मादिककालमनोगुणत्वके निषेधका समर्थन -शकाकारने जो यह कहा था कि शब्द आत्माका गुण नहीं, दिशाका गुण नहीं, कालका गुण नहीं, मनका गुण नहीं, सो ये सब युक्त ही बातें हैं । कीन मानता है—शब्द आत्मा, दिशा काल या मनके गुण हैं ? शब्द कैसे तो गुण ही नहीं है, किन्तु पर्याय है । इसलिए शब्द किसका गुण है, किसका नहीं है, ऐसा खोजनेका भय ही व्यर्थ है और फिर आत्मा भूमूर्त, शब्द भूतिक । शब्द आत्माका गुण कैसे हो सकता है ? दिशा केवल कलनाकी चीज और शब्द वास्तविक परिणामन । शब्दकी छोट होती है, शब्द विषय में आता है, शब्दके आश्रयका द्रव्य है, शब्दका स्वयंका उत्पादव्यय है । तो शब्द जैसी वस्तुगत परिणति कल्पित दिशाओंकी कैसे बन सकती है ? काल भूमूर्त है, उनका परिणामन तो समय आदिक है, शब्द नहीं हो सकता । मनका परिणामन द्रव्य मन का द्रव्य मनमें है, भावमनके रूपसे जीवका परिणामन जीवमें है । तो शब्द आत्मा आदिकके गुण नहीं हैं । इस प्रकार जो शकाकारने कहा वह तो सिद्ध साधन है । जिस तरह कहा वह उनके उद्देश्यका समाधान छोड़े ही है । इससे शब्द किसी भी द्रव्यका गुण नहीं है, आकाशका भी गुण नहीं है, किन्तु भाषावर्गणा जातिके पुद्गल स्वरूपोंका एक द्रव्य परिणामन है ।

शब्दकी कार्यद्रव्य परिणामन रूपताका विवेचन—शब्द परिणामन रूप यो है कि यदि शब्द गुण होता तो शाश्वत रहता । द्रव्यकी भाँति गुण भी शाश्वत

हुआ करता है, क्योंकि द्रव्य और गुण प्रथकभूत नहीं हैं, द्रव्य ही सत् है और उस द्रव्यको जब हम कुछ विशेषताओंसे समझना चाहते हैं तो द्रव्यके अन्तः ही हम गुणको समझते हैं। अर्थात् द्रव्यको ही समझनेके लिए हम द्रव्यकोका जब भेद करते हैं, कुछ विशेषताओंसे समझते हैं तो उन विशेषताओंका नाम गुण है। सो जैसे द्रव्य ध्रुव है इसी प्रकार गुण भी ध्रुव है। तो यो शब्द गुण नहीं है। शब्द पर्याय है। जैसे कि काले पीने नोले आदि रूप, ये रूप गुण नहीं हैं किन्तु पर्याय हैं। इन रूप पर्यायोंका जो आश्रयभूत शक्ति है उसका नाम रूप गुण है, सो शब्दोंमें शब्दरूप पर्यायोंका आश्रय भूत कोई ऐसी शाश्वत शक्ति नहीं है जिसे शब्दका आश्रयभूत गुण मान लिया जाय। किन्तु यह पर्याय है पदार्थोंके संयोग विभागोंके कारण शब्द वर्णान्नाओंसे शब्दकी उत्पत्ति होती है। तो जब शब्द आकाशका गुण नहीं रहा तो यो कहना कि शब्द लिङ्गकी अविशेषता होनेसे अर्थात् कोई भेद न होनेसे आकाश एक है, ऐसा कहना इस तरहके उन्मत्तकी तरह है अथवा भ्रजानीकी तरह है कि जो ब्रह्माके पुत्रके सीमाग्यका, विशेषताओंका वर्णन करने चले। अरे जब ब्रह्माका कोई, पुत्र ही नहीं है तो उसके बारेमें उसकी विशेषताओंका वर्णन करना तो बाधित है। यो ही जब शब्द आकाशका लिङ्ग नहीं, गुण नहीं, तो शब्दलिङ्गकी बात कहकर आकाशको एक सिद्ध करना यह विलकुल अयुक्त बात है। शब्द तो कार्य द्रव्य है। कार्य द्रव्यमें व्यापित्व आदिक धर्म सम्भव नहीं होते। कालापेक्षया भी कार्य द्रव्य व्यापक नहीं होते, और किसी एक भ्रमूतका कोई शब्द गुण माना जाय तो स्वयं हा कर रहे। शकाकार कि शब्द आकाशमें सर्वत्र व्यापक नहीं है। यो शब्द आकाशका गुण नहीं है और इस कारण शब्दलिङ्ग वाले निरर्थक निरर्थक निवर्णक आकाश द्रव्यकी सिद्धि नहीं होती सामान्य विशेषात्मक पदार्थ प्रमाणका विषय है इसके विरोधमें जो एकान्तरूप द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय नामक ६ पदार्थोंकी व्यवस्था विशेषवादमें बताई गई है, वह व्यवस्था युक्त नहीं होती। मूलमें पदार्थको सामान्य विशेषात्मक स्वीकार करके फिर आगे जातियो व्यक्तिशेरी पोजमें चले तो वह युक्तिसंगत जोन बन सकेगी। फिर विदित होगा कि शब्द आकाशका विशेष गुण न रहा, कार्यद्रव्यका विशेष गुण सिद्ध हुआ।

शब्द शब्दान्तरीके समवायी असमवायी कारणका शकाकार द्वारा समर्थन भ्रम शकाकार बहुत बड़ी विवेचनामें अनुमानपूर्वक यह सिद्धान्त रख रहा है कि स्वर्गमें, पृथ्वीमें, पातालमें आकाशमें जितने भी शब्द हैं वे सब शब्द श्रूयमाण शब्दके साक्षात्कार्य समवायी हैं, अर्थात् शब्द होनेमें। जैसे कि श्रूयमाण प्रथम शब्द। इस अनुमानमें यह बात है कि वक्ताके प्रथम व्यापारमें जो शब्द उत्पन्न होते हैं उन शब्दोंका सन्तारायी कारण है आकाश। वह शब्द आकाशमें समवेद है और उन शब्दों से बीबीतरङ्ग व्याप्ये जो ध्वनि-ध्वनि शब्द उत्पन्न होते रहते हैं वे सब शब्द भी आकाशमें समवेत हैं उनका भी समवायी कारण आकाश है। तो ये सारे शब्द भी उस ही एक अर्थमें समवेत हैं क्योंकि शब्द होनेसे। जैसे कि चट्टेमें रूप समवेत है और

रस भी है, तो यह कहा जायगा कि रसरूपके साथ एक अर्थमें सही प्रकार यही भी समझें कि श्रूयमाण सारे शब्द जो असमवायी कारण उत्पन्न हुए हैं वे सारे शब्द प्रथम शब्दके साथ एक अर्थमें समवायी हैं। सही बात है कि श्रूयमाण शब्द समान जातीय असमवायी कारण वाला है, सामान्य विशेषवान होनेपर नियमसे द्रव्य लोकोके बाह्य ऐकान्द्रियके द्वारा होता है जैसे कि कार्यद्रव्यके रूपादिक। कार्यद्रव्य हुए जैसे घट पट। उन जाने वाला रस आदिक समान जातीय असमवायी कारण वाला है ना, सब कार्य द्रव्य कारणसे उत्पन्न हुए हैं। कारण भी रूग्मान है, सो उन्हे रूपकी उत्पत्ति हुई। अब यही यह देखो कि घटमें रहने वाला रस घटमें रसके साथ समवेत है और साथ ही वह घट जिन समवायी कारणोंसे निष्पन्न उसके रूप भी उसीसे निष्पन्न हुए हैं और रस आदिक भी उसीसे निष्पन्न हुए इसी तरह शब्दका समवायी कारण आकाश है और सब शब्दोंका असमवायी जिन शब्दोंसे वे शब्द उत्पन्न हुए हैं वे प्रथम शब्द है। यो यह सिद्धान्त आ जाता है कि शब्द आकाशके गुण है, आकाश शब्दोंका समवायी कारण है जो शब्द उत्पन्न हुआ है उसका असमवायी कारण है तालु आदिकसे उत्पन्न और आकाशका सयोग। निमित्त कारण है तालु आदिक। फिर उन शब्द तरङ्ग न्यायसे जो अन्य शब्द उत्पन्न हुए हैं उनका समवायी कारण तो एव जैसे—प्रथम शब्दका समवायी कारण आकाश है तो इस शब्दान्तरका भी कारण आकाश है, किन्तु असमवायी कारण शब्दान्तरोंका शब्द है प्रथम, शब्दान्तरोंकी उत्पत्ति हुई है, इससे शब्दकी व्यवस्था बनती है और आकाश सिद्ध होता है।

शब्दके समवायीकारणकी सीमांसा—उक्त शब्दोंके समाधानमें कि समवायीकारणशब्दोंका है तो सही किन्तु मूलिक शब्दोंका समवायीकारण नहीं हो सकता। प्रति शब्द प्रथक् प्रथक् समवायी कारण आकाश शब्दवर्गणा पृथगल स्कन्ध हैं इनसे शब्द उत्पन्न हुआ है अर्थात् प्रत्येक शब्दोंके उपादान आश्रयभूत कारण शब्द वर्गणायें हैं और उन शब्द वर्गणों से शब्दोंकी उत्पत्ति और, ये अनेक हैं सावयव हैं अब रही असमवायी कारणकी बात तो शब्दोंके त्वका जब निषेध कर दिया गया तो फिर वहाँ असमवायी कारण कोई सकता है? जब उनका निमित्त कारण वर्गह्वर खोजा जाय अथवा जब शब्दको मान लिया सर्वथा तब भी उनके असमवायी कारण निमित्त कारण आदिक सकते। कर्णचित् नित्यानित्यात्मक माननेपर। कारणोंकी व्यावस्था बनती है द्रव्यदृष्टिसे नित्य है अर्थात् शब्दोंका आश्रयभूत जो शब्दवर्गणा जातिके पृथगल हैं वे नित्य हैं और सयोग विभागपूर्वक निमित्त कारणोंके सन्निधानपूर्वक जो निष्पत्ति हुई है वे शब्द पर्यायें क्षणिक हैं। उत्पन्न हुई, नष्ट हुई। तो उन

निमित्त कारण तो संयोग विभाग है पृथ्वी आदिकका, और समवायी कारण अथवा उत्पादान कारण हैं वे स्वयं वर्णायें जिनका कि द्रव्य परिणामन शब्द बन गया है । तो यो शब्दका असमवायी कारण प्रथम शब्दोको कहना और शब्दोका असमवायी कारण आकाशको कहना युक्तिमे नहीं उतरता है और मोटे रूपसे यह भी परख सकते हैं कि शब्दका समवायीकारण यदि निरवयव आकाश होता जैसे कि शकाकारने माना है कि आकाश नित्य है, सर्वगत है, निरक्ष है, तो शब्द भी नित्य बन बैठना । सर्वव्यापी बनता, निरक्ष बनता क्योंकि वह आकाशका गुण है । जो गुण जिस द्रव्यका होता है वह गुण उस द्रव्यमें पाये जाने वाली विशेषताकी समता रखता है । जैसे—आकाशका गुण महत्त्व है तो वह आकाशके साथ ही है, नित्य निरक्ष सवर्ग है यो ही शब्द आकाशका गुण होता तो वह नित्य निरक्ष सर्वव्यापक रहता । इससे शब्दका समवायी कारण आकाश नहीं है किन्तु भाषावर्णणा जातिका पुद्गल स्क्व है ।

शब्दसे आकाशगुणत्व एकदेशवृत्तित्व व क्षणिकत्वके प्रतिषेध विना आकाशके सावयवत्वका प्रसंग — शकाकारने शब्दको क्षणिक, आकाशके एक देशमे वृत्ति वाला, आकाशका विशेष गुण माना है, लेकिन ये तीनों ही बातें प्रमाणसे प्रति सिद्ध हो जाती हैं । शब्द तो क्षणिक नहीं है, इस विषयमे बहुत विस्तारसे वर्णन कर ही दिया गया । शब्द आकाशके एक देशमे वृत्ति वाला नहीं है, जब शब्द आकाशका गुण नहीं, परिणामन नहीं कोई सम्बन्ध ही नहीं तो आकाशके एक देशमे रहता है ऐसी वृत्ति होनेका काम ही क्या है ? आकाश समूर्त है, शब्द मूर्तिक है अतः शब्द आकाश के गुण हो ही नहीं सकते । तो शब्दमे क्षणिकपनेका आकाशके एक देश वृत्ति पनेका और आकाशके विशेष गुणत्वका प्रमाणबलसे निषेध कर दिया गया है । यदि न बातों को निम्बि नहीं मानते, शब्दको क्षणिक आकाशके एक देशमे रहने वाला तथा आकाशका विशेष गुण मानोगे ही तब तो शब्दका आधार जो आकाश है वैशेषिक सिद्धान्त मे वह आकाश निरवयव न रह सकेगा जब शब्द, कभी हुआ कभी न हुआ तो आकाश मे अवयव सिद्ध हो गया ना । जब आकाशके एक देशमे शब्द रहते हैं तो आकाशके एक जगह रहा आकाशके दूसरी जगह न रहा तो इससे शब्दका आधारभूत आकाश निरवयव कैसे रह सकेगा ? आकाशक अ न्त अवयव हैं और उनमेसे किन्ही अवयवोमे कभी शब्द रहते हैं कभी शब्द नहीं भी रहते हैं, यो आकाश सावयव सिद्ध होगा । शब्दको आकाशका विशेषगुण माना जाय तो कही शब्द ही निमित्त है, कही नहीं है । कही तीव्र शब्द है, कही मृदु शब्द है, आदिक शब्दोकी विभिन्नता होनेके कारण शब्दके आधारभूत आकाशमे सावयवपना सा जायगा । यदि आकाश निरवयव होता तो आकाशके एक देशमे ही शब्द रहे सब जगह न रहे, यह भेदविभाग नहीं बन सकता । इससे आकाश सावयव सिद्ध हो जाता है ।

आकाशके सावयवत्वकी सिद्धि—और भी सुनो ! आकाश तो सावयव

ही है, प्रयाणसे समझिये ! इसका अनुमान प्रयोग है । आकाश सावयव है क्योंकि हिमवान व पर्वत विन्ध्याचल पर्वतसे रका हुआ विभिन्न देशवाला होनेसे पृथ्वीको तरह । जैसे हिमवान भिन्न देशकी पृथ्वीमें है और विन्ध्याचल भिन्न देशमें है ता पृथ्वी सावयवी हो गई ना ! पृथ्वीके एक हिस्सेमें हिमवान है दूसरे हिस्सेमें विन्ध्याचल है, इसी प्रकार आकाशको भी यही बात है । आकाशका एक देश हिमवान पर्वतसे रका है और आकाशका दूसरा क्षेत्र विन्ध्याचल पर्वतसे रका है । इससे सिद्ध होता है कि आकाश तावयव है । यदि आकाश सावयव न माना जाय तो रूप रसकी तरह हिमवान विन्ध्याचल सारो ही चीजें एक देशमें एकत्र आकाशमें ही पायी जाय यह प्रसङ्ग आता है और तब फिर हिमवान और विन्ध्याचल एक ही जगह उपस्थित हो जाने चाहियें, सहचर बन जाने चाहियें । जैसे कि रूप और रस एक आचारमें समवेत हैं, उनका आचारभूत पदार्थ एक है, तो जहाँ ही रूप है वहाँ ही रस है ना ! भिन्न-भिन्न क्षेत्रमें तो है नहीं, किसी एक फलमें जहाँ ही रूप है वहाँ ही रस है, भिन्न-भिन्न स्थान में नहीं है । इसी प्रकार यदि आकाश ही एक माना जाय, निरवयव, निरस माना जाय तो एक ही स्थानमें सर्व पदार्थोंका अवस्थान होना चाहिए और सारे पदार्थ एक ही जगह मिलने चाहिए । पर ऐसा तो बेला नहीं गया और न ऐसा किसीको इष्ट भी है, न ब्याज भी है कि ऐसा कभी हो भी सकता है ! इससे आकाश सावयव ही है । ही यह बात आकाशकी अलौकिक है कि सावयव होकर भी आकाश एक पदार्थ है । आकाशमें जो कुछ भी परिणामन होता है प्रागमगम्य, अगुरुलघु पङ्गुण हानिद्विद्विगुण वह सर्व अवयवोंमें ही एक साथ होता है । अतः आकाश अक्षण्ड है किन्तु व्यापक होने से उसमें अवयव है, प्रदेश है और यों आकाश अनन्त प्रदेशी है ।

आश्रयके विनाशसे शब्दविनाश माननेके विकल्पका निराकरण— और भी इसपर विचार करिये । यदि आकाश निरवयव नित्य हो और उसका गुण शब्द हो तो शब्द तो हुआ आश्रय, आकाश हुआ आचार तो यह बतलावो कि आकाश का आश्रय जो शब्द है उसका विनाश कैसे होगा ? विनाश होनेके कारणमें प्राय तीन ही कल्पनायें उठा सकते हैं—एक तो यह कि आश्रयके विनाशसे आश्रय शब्दका विनाश हो जाता है । दूसरा यह है कि विरोधी गुणके सम्भावसे तो उनका विनाश होजायगा तीसरा यह कि शब्दापन्निवि कराने वाले अहङ्गके अभावसे शब्दका विनाश हो जायगा । सो प्रथम कल्पना तो युक्त है नहीं, अर्थात् आश्रयके विनाशसे शब्दका विनाश घटित हो जाय यह बात सम्भव नहीं, क्योंकि आकाश नित्य है और नित्य आकाशका कभी विनाश नहीं, तो फिर शब्दका विनाश कैसे हो सकेगा ?

विरोधी गुणके सम्भावसे शब्दविनाश माननेके विकल्पका निराकरण यदि कहो कि विरोधी गुणके सम्भावसे शब्दका विनाश हो जायगा अर्थात् शब्दका आचार है आकाश, आकाशमें शब्दका विरोधी गुण है कोई जिसके होनेसे

शब्दका विनाश हो जाता है । तो यह बात कहना भी मुक्त नहीं है, क्योंकि आकाशमें अन्य गुण क्या है ? जैसे महत्त्व । आकाश महान है । तो महत्त्वादिका शब्दके साथ एकार्थ समवाय है जिस समवायी कारणसे महत्त्व माना उस में शब्द माना है तो एकार्थ समवे में जो गुण होते हैं उनमें परस्पर विरोध नहीं होता, जैसे पृथिवीमें रूप रस गंध एकार्थ समवाय समवेत है । रूपका जो समवायी कारण है, वही रसका समवायी कारण है । तो एक समवायी कारणमें रूप, रस, गंध, शब्द सब समवेत हैं पर इनका विरोध हुआ क्या ? रूपके रङ्गनेसे रस नष्ट हो जाय, रसके होनेसे रूप नष्ट हो जाय, क्या ऐसा कभी विरोध देखा गया है ? तो जैसे पृथ्वी आदिक कार्यद्रव्यमें एकार्थ समवेत होनेके नाते रूप रसका कभी विरोध नहीं होता, इसी प्रकार यदि शब्दको आकाशका गुण मानते हो तो आकाशमें जितनेभी गुण समवेत हूये उनमेंसे किसी भी गुणके द्वारा शब्दका विनाश नहीं किया जा सकता । और, यदि मान लोगे कि महत्त्वादिक गुण शब्दके विरुद्ध हैं और महत्त्वादिक गुण मानेसे शब्दका विनाश हो जाता है तब तो आकाशमें महत्त्व सदा है शब्दका विरोधी शब्दका विनाशक जब तद्वत्त्व सदा रहता तो इसका निष्कर्ष यह निकला कि फिर शब्दका कभी सञ्जाव भी नहीं बन सकता । सुननेके समयमें भी शब्दके अभावका प्रसङ्ग आ जायगा । यदि कहो कि महत्त्व यदि शब्दका विरोधी गुण नहीं है, किंतु सयोग आदिक शब्दके विरोधी गुण हैं तो यह बात भी मुक्त नहीं है । सयोग आदिक तो शब्दके कारण माने गये हैं, वे विरोधी कैसे हो जायें ? कहा भी है विशेषवादमें कि सयोग आदिक शब्दके कारण होते हैं । तो जो शब्दका कारण है वह शब्दका विनाशक कैसे हो जायगा ? यदि कहो कि आकाशमें सस्कार नामका गुण है, जिसके कारण शब्दका विनाश हो जाता है । सस्कार शब्द का विरोधी गुण है तो यह भी बात बेतुकी है । आकाशमें सस्कार सम्भव ही नहीं है, और मान लो कि आकाशमें सस्कार सम्भव है तो यह बतलावो कि वह सस्कार आकाशमें अलग रूपसे रहता है या भिन्न रूपसे ? यदि कहो कि वह सस्कार आकाश से अलग है तो सस्कार नष्ट हुआ तो शब्द नष्ट हो गया, सस्कार न रहा तो शब्द बनता रहे । सस्कार कभी रहा कभी न रहा, तो शब्द बनता रहे । सस्कार कभी रहा कभी न रहा, यह स्थिति तो माननी ही पड़ेगी, और सस्कारको मान लिया आकाशसे अलग तो इसका निष्कर्ष यह निकला कि सस्कारका अभाव होनेपर आकाशका भी अभाव बन बैठेगा, क्योंकि सस्कार आकाशसे अलग मान लिया है । यदि कहो कि वह सस्कार जो शब्दका विनाशक है आकाशमें भिन्न है तो जब सस्कार और आकाश वे जुड़े-जुड़े हो गए फिर वह सस्कार आकाशका है वह सम्भव नहीं बन सकता । तो इस तरह सस्कार भी शब्दके विनाशका कारण नहीं बना ।

शब्दोपलब्धिप्रापक ग्रहण्टके अभावसे शब्द विनाश होना माननेके विकल्पका निराकरण—यदि कहो कि शब्दकी उपलब्धि को प्राप्त कराने वाला ग्रहण्ट हुआ करता है, उस ग्रहण्टका अभाव होनेसे शब्दका भी अभाव हो जाता है तो यह भी बात समीचीन नहीं है, क्योंकि विशेषवादमे अभावको तुच्छाभाव माना है। अभाव किसी अन्य वस्तुके सद्भावका नहीं माना है, तो ग्रहण्टका अभाव क्या हुआ ? तुच्छाभाव । उस अभावके एवजमे कुछ है सो वाक नहीं मानी गयी है। तो तुच्छाभावमे किसीको विनष्ट करनेका सामर्थ्य नहीं है। जब उसका सत्त्व ही नहीं तब वह तुच्छाभाव किसीको नष्ट कर का कारण कैसे बन जायगा ? तो तुच्छाभावका सामर्थ्य न होनेसे वह शब्दके विनाशका कारण नहीं बन सकता यदि तुच्छाभाव किसीके विनाशके कारण बनने लगे तो गंधके सींग भी किन्हींके विनाशका कारण बन जाय आकाशका क्या समस्तजगतके ही विनाशका कारण बन जाय । तो यह भी नहीं कह सकते कि शब्दकी उपलब्धि प्राप्त कराने वाले ग्रहण्टका अभाव होनेसे शब्दका विनाश होजाया करता है ।

शब्दके आकाशगुणत्वकी असिद्धि एवं सामान्य विशेषात्मक प्रमेयकी सिद्धि—इस तरह प्रमाण कसीटीपर कसनेसे यह बात बरा भी सिद्ध नहीं हो सकती कि शब्द आकाशसे उत्पन्न होता है । तब फिर प्रमाणका विषय सामान्य विशेषात्मक पदार्थ है, इसका निराकरण करनेके लिये जो एकान्त बर्महर्षसे उग्र गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय ऐसी छे पदार्थोंकी व्यवस्था बनायी गयी है वह तथ्यभूत नहीं है। देखो ! ब्रह्मके ६ भेदोमे पृथ्वी, जल अग्नि, वायु ये चार जातिमें तो सिद्ध हो नहीं सकी । अब यहाँ आकाश तत्त्वकी सिद्धि करनेका शकाकारका प्रयास चल रहा है । तो शब्द सिद्ध नित्य निरुप आकाशकी भी सिद्धि नहीं हो सकी । आकाश नामक पदार्थ तो है स्वतंत्र, पर वह निरवयव हो, और शब्द गुण वाला हो सो ऐसी बात आकाशमे नहीं है । तो आकाश पदार्थका सत्त्व सिद्ध न हो सका ।

शब्दको पौद्गलिक माननेमे शकाकारकी आपत्ति व उसका समाधान शकाकार कहता है कि तुम शब्दको पौद्गलिक सिद्ध करने जा रहे हो, पर यह पौद्गलिक शब्द तो उस शब्दके आधारभूत, कारणभूत, पदार्थका रूप भी तो दिखना चाहिये था । अतः शब्दसे पौद्गलिक होने पर हम लोगोके द्वारा अनुपलभ्यमान रूपादिका आशयपना नहीं हो सकता है अर्थात् शब्द रूपी पदार्थके आशय रहने वाला सिद्ध नहीं हो सकता । जैसे घट पट आदरु पदार्थ ये पौद्गलिक हैं पर इनका स्पर्श, इनका रूप यह सब कुछ हम लोगोके द्वारा उपलभ्यमान है । तो पौद्गलिक शब्द नहीं मान्य होता है । कारण यह है कि शब्द यदि पौद्गलिक होता तो उसका हमें रूपा भी दिखना चाहिये था । समाधानमें कहते हैं कि यह बात समीचीन नहीं है, क्योंकि तुम्हारे हेतुका द्रव्यगुण आदिक कर्मद्रव्योमे साथ व्यवहार आता है अर्थात् जैसे द्रव्यगुण स्वयंका रूप किसीने देखा तो नहीं, पर न दिखनेपर क्या वह रूपवान न कहलायेगा ? तो ऐसे

ही शब्दवर्गणा जातिके पुद्गलसे उत्पन्न हुये शब्द कणोंसे तो ज्ञात हो गए, पर वे इतनी सूक्ष्म वर्गणार्थ हैं अथवा इस जातिकी हैं कि उनमें रहने वाले रूपा हमें बोध न हो सका, रूपकी उपलब्धि हम ल गोको न हो सकी । ऐसे कितने ही पदार्थ हैं कि जिनके अन्य गुण तो प्रत्यक्ष होते हैं और कुछ गुण प्रत्यक्ष नहीं होते । जैसे वैशेषिक सिद्धांतमें नेत्रकी किरण मानी गई है और गर्म जलमें अग्नि तत्त्व माना गया है । मगर तैजसका अग्नि तत्त्वका स्वरूप तो भासुररूप है । सो देखो ! न तो नेत्रकी किरणोंमें भासुररूप ज्ञात होता है और न गर्म जलमें भासुररूप ज्ञात होता है । तो भासुर रूपके न होनेपर भी उसमें स्पर्श आदिक अनेक गुण माने हैं । तो इसी तरह शब्दका आश्रयभूत जो द्रव्य है उसमें हम लोगोको यद्यपि रूप आदिक अनुपलम्बमान हैं तो रहो, फिर भी शब्दोंके आधारभूत उन कार्य द्रव्योंमें रूपादिकके रहनेका विरोध नहीं है । जैसे घ्राण इन्द्रियके द्वारा गंध द्रव्यकी उपलब्धि होती है, पर उसमें अनुभूत रूपादिक भी तो हैं और नेत्रकी किरणोंमें गर्म जलमें गंध द्रव्यमें रूपादिक उद्भूत नहीं हो रहे हैं । लेकिन वे तैजस हैं, पाथिव हैं इससे रूपके अस्तित्वकी सम्भावना बराबर है । इसलिये इनमें रूप है और इसी तरह शब्दमें भी रूप है । अतः शब्द पौद्गलिक है ।

शब्दके पौद्गलिकत्वकी सिद्धि—शब्द आकाशका गुण नहीं है, किन्तु भाषा वर्गणा जातिके पुद्गल स्वरूपका द्रव्य पर्याय होनेसे पौद्गलिक है । अब शब्दकी पौद्गलिकता सिद्ध कर रहे हैं । शब्द पौद्गलिक है, क्योंकि हम लोगोके द्वारा प्रत्यक्ष होनेपर और अचेतन होनेपर क्रियावान् है । जो जो पदार्थ हम लोगोके द्वारा प्रत्यक्ष हो रहे हैं, अचेतन हैं और क्रियावान् हैं, वे सब पौद्गलिक ही हैं । जैसे घ्राण आदिक । घ्राण हम लोगोको प्रत्यक्ष होता है । अचेतन भी है और क्रियावान् भी है । तो जो इस साधनसे युक्त हैं वे सब पौद्गलिक होते हैं । इसमें हेतु दिया गया है हम लोगोके द्वारा प्रत्यक्ष और अचेतन होकर क्रियावान् होनेसे । इस हेतुमें मनके साथ व्यभिचार नहीं दे सकते । कोई यो कहे कि मन क्रियावान् भी है और अचेतन भी माना गया है पर पौद्गलिक नहीं कहा गया । अथवा जो मन अचेतन भी न हो, भावमन जैसे वह क्रियावान् तो है मगर पौद्गलिक नहीं है, यो व्यभिचार नहीं दिया जा सकता, क्योंकि हेतु केवल इतना नहीं है “क्रियावत्त्व होनेसे” उसके साथ विशेषण लगा है हम लोगोके द्वारा प्रत्यक्ष होनेपर और अचेतन होनेपर जो क्रियावान् हो । तो हम लोगोके द्वारा प्रत्यक्षभूत है नहीं इस कारण इस हेतुका मनके साथ भी व्यभिचार दोष नहीं आता । कोई कहे कि इस हेतुका आत्माके साथ व्यभिचार हो जायगा हम लोगोके द्वारा प्रत्यक्ष भूत भी है आत्मा, क्योंकि आत्मा स्वयं स्वरूप होनेसे जैसे सुख दुःखका सम्वेदन होता है ऐसे ही स्वसम्वेदन प्रत्यक्षसे आत्मा जाना जाता है तो हम लोगोके द्वारा प्रत्यक्ष है, और क्रियावान् भी है, परिणतियाँ करता है, देशसे देशान्तर जाता है लेकिन वह तो पौद्गलिक नहीं है, ऐसा आत्माके साथ भी व्यभिचार दोष नहीं दे सकते, क्योंकि हेतु में दूसरा विशेषण पड़ा हुआ है अचेतन होनेपर । आत्मा अचेतन है नहीं, इससे इसमें

साधन नहीं लगता । यह विषयमे ही है । कोई कहते कि सामान्यके साथ इस हेतुका व्यभिचार हो जायेगा । देखो ! सामान्य कुछ लोगोके द्वारा प्रत्यक्षभूत भी है एक समान अनेक पदार्थोंमें जो सदृशताका बोध होना है वह सामान्य धर्मके कारण ही तो होता है । तब है प्रत्यक्ष और अचेतन है पर पौद्गलिक तो नहीं माना गया । समाधानमें कहते हैं कि सामान्यके साथ हेतु इस कारण व्यभिचारित नहीं है कि सामान्य क्रियावान नहीं है, हेतुमें तीन बातें कही गई हैं । हम लोगोके द्वारा प्रत्यक्षभूत हो, अचेतन हो और क्रियावान हो, ये तीन बातें जिस पदार्थमें पायी जायें वह पदार्थ नियम से पौद्गलिक ही होता है ।

हेतुबोसे शब्दके आकाश लिङ्गत्वकी असिद्धि होनेसे शब्दलिङ्गत्वके कारण आकाश द्रव्यकी सिद्धिकी अनुपपत्ति - वैशेषिक सिद्धान्तवादी, जो भी लोग जितने ही हेतु देते हैं शब्दको द्रव्य न सिद्ध करनेके । मए, शब्दको आकाशका गुण सिद्ध करनेके लिए जो जो भी हेतु दिये गए हैं जैसे कि हम लोगोके द्वारा प्रत्यक्षभूत होकर अचेतन होनेसे इत्यादिक वे सब हेतु आकाश गुणत्वकी सिद्ध नहीं करते, किन्तु किसी कार्यद्रव्यके गुणको सिद्ध करते हैं आकाश गुणत्वके निराकरणमें आकाश गुणके निषेधके लिए भी जो हेतु दिये गये हैं वे हेतु शब्द आकाशका गुण नहीं है यह भी सिद्ध करते हैं और वह पौद्गलिक है यह भी सिद्ध करते हैं । तो शब्द जब आकाशका गुण सिद्ध न हुआ तब आकाशको शब्द लिङ्ग कहना और शब्दलिङ्ग ही साधनसे आकाशकी सिद्धि करना यह बात अयुक्त हो गई । शब्द आकाशका गुण नहीं है, शब्द गुण वाला आकाश नहीं है, किन्तु आकाश अनन्त प्रदेशी सावयव भर्तृ एक स्वतन्त्र द्रव्य है, किन्तु विशेषवादमें तो इस प्रकार आकाशका स्वरूप नहीं माना अतएव आकाश द्रव्य जिस स्वरूपसे माना है वह असिद्ध होनेसे आकाश तत्त्वकी सिद्धि नहीं होती ।

अवगाहनहेतुत्वरूप असाधारण गुणसे आकाश द्रव्यकी सिद्धि--
अब शकाकार कहता है कि आकाश पदार्थकी सिद्धि शब्दलिङ्गके नातेसे नहीं होती तब फिर कैसे सिद्ध होती है ? कैसे जाना जाय कि आकाश नामका पदार्थ कोई वस्तु भूत सत् है ? समाधानमें कहते हैं कि आकाशकी सिद्धि इस हेतुमें होगी—आकाश द्रव्य है, क्योंकि वह एक साथ समस्त द्रव्योंके अवगाह करनेका कार्य करना है, जिसना जो कुछ एक साथ समस्त द्रव्योंका अवगाहका काम है वह किसी एक साधारण कारण की अपेक्षा रखकर होता है । कारणकी अपेक्षा रखे बिना समस्त द्रव्योंका अवगाह हो यह युक्तिमें या ही नहीं सकता एक साथ समस्त द्रव्योंका अवगाह साधारण कारणके बिना ही ही नहीं सकता । तो पू कि समस्त पदार्थोंका एक साथ अवगाह देखा बारहा है इससे सिद्ध होता है कि इस प्रकारके अवगाहका कारणभूत कोई साधारण कारण अवश्य है और समस्त द्रव्योंके अवगाहका जो भी साधारण कारण है वह है आकाश ।

तो आकाशका लक्षण है अवगाह न कि शब्द । शकाकार कहता है कि अवगाहका कारण आकाश कैसे सिद्ध हो सकता है ? देखो ! घीका शहदमे अवगाह होता है । शहदमें जितनी मात्रा हो उससे बढेगा नहीं और उसमें घीका प्रवेश हो जायगा । तो देखो ! मधुमे घीका अवगाह होता है और राखमे जनका अवगाह होता है । किसी बर्तनमे राख पड़ी हुई है और उसीमे बहुतसा पानी आ जाता है, तो राखमे जलका अवगाह हो गया । पानीमे घोड़ा आदिकका अवगाह हो जाता है । तालाबमे घोड़े, भैंस वगैरह नहानेके लिये भेज दिये जाते और वे तालाबमे निमग्न हो जाते हैं । तो देखो ! पानीमे अश्व आदिकका अवगाह हो गया । इसी प्रकार समस्त जीजिये प्रकाश और अन्वकारमे समस्त पदार्थोंका अवगाह है । इस कारणसे आकाश पदार्थकी सिद्धि नहीं है । देखो ! सारे ही पदार्थ या तो प्रकाशमे पड़े हैं या अवकार मे पड़े हैं । तो आकाशमे अवगाह नहीं है इन सबका । प्रकाशमें और अवकारमे अवगाह है । आकाश नामका कोई पदार्थ नहीं है । समाधानमे कहते हैं कि यह बात यो युक्त नहीं है कि प्रकाश और अवकारका भी आकाशके अभावमे अवगाह नहीं बन सकता । बताओ ! प्रकाशका कहाँ अवगाह है ? और अवकारका भी किसमें अवगाह है ? यदि आकाश न होता तो प्रकाश भी ठहर नहीं सकता था, न अवकार भी ठहर सकता था । और भी जितने दृष्टांत दिये हैं—जैसे मधुमे घीका ठहरना, जलमे अश्व आदिकका ठहरना, राखमे जनका ठहरना, जलमे अश्व आदिकका ठहरना, ये सारेके सार आकाशमे ही तो अवगाहित हैं । मधु कहाँ पड़ा है ? उसी आकाशमे । राख कहाँ पड़ी है ? आकाश मे । जल कहाँ है ? आकाशमे । इसमे दूसरे पदार्थोंका भी प्रकाश है तो वे भी सब कहाँ हैं ? आकाशमे ! तो आकाशका अभाव होनेपर इन सबका भी अवगाह नहीं बन सकता ।

आकाशके स्वावगाहित्वकी सिद्धि एवं अन्य पदार्थोंके आकाशमे अवगाहकी सिद्धि—शकाकार कहता है कि समस्त पदार्थोंका जैसे आकाशमे अवगाह बताया है इसी प्रकार आकाशका भी तो किसी अन्य आघारमे अवगाह होना चाहिये । यदि सब पदार्थ आकाशमे रहें तो आकाश किसमे रहता है सो बताओ ? आकाशका भी कोई आघार होना चाहिये । और, आकाशका जो कुछ भी आघार मानोगे कि इसमे रहता है आकाश तो वह भी कहाँ रहता है ? उसका भी अधिकरण कोई दूसरा होना चाहिए ! इस तरहसे अनवस्था दोष आता है । कहीं भी यात खतम नहीं हो सकती, फिर वह कहाँ रहता है ? जो कुछ भी बताओगे, फिर वह कहाँ रहता है ? यदि कहो कि आकाश अपने स्वरूपमे रहता है । सब पदार्थोंका अवगाह तो आकाशमें है और आकाशका अवगाह अपने स्वरूपमे है । तब ऐश माननेपर फिर तो तीव्र ही मान लो कि समस्त पदार्थोंका अवगाह अपने-अपने स्वरूपमे है । आकाश माननेकी आवश्यकता ही क्या रही ? और, जब यह प्रसङ्ग आ गया कि सर्व पदार्थ अपने-अपने स्वरूपमे हैं, आकाश माननेकी आवश्यकता ही क्या रही ? और जब यह प्रसङ्ग

आ गया कि सर्व पदार्थ अपने आपके स्वरूपमें ही अवस्थित हैं, तब फिर आकाशकी सिद्धि कहसि हो सकती है ? समाधानमें कहते हैं कि यह बात कहना अयुक्त है क्योंकि आकाश तो है व्यापक, परिपूर्ण व्यापक । अतः आकाशके व्यापी होनेके कारण आकाशका तो अपनेमें अवगाह होता है और ऐसा मान लेनेपर अनवस्था दोष भी नहीं आ सकता । समस्त पदार्थ आकाशमें अवस्थित हैं और आकाश चूँकि व्यापी है, इस कारण अपने आपमें ही अवस्थित है । इससे अनवस्था दोषकी गुञ्जाइस ही नहीं है, पर अन्य जो द्रव्य हैं आकाशको छोड़कर शेष द्रव्य हैं अव्यापी, थोड़े-थोड़े देशमें रहने वाले, उनकी सीमा है । जैसे चीकी है तो तीन फिटकी या १॥ फिटकी है, ऐसे ही जितने भी पदार्थ हैं वे सब अव्यापी हैं, सबकी सीमा है । तो शेष पदार्थ अव्यापी होनेके कारण अपने आपमें अवगाही नहीं हो सकते अर्थात् यह उत्तर ठीक नहीं बैठता कि जैसे आकाश अपनेमें अपना अवगाह बनाये हुए है ऐसे ही सारे पदार्थ अपनेमें अपना अवगाह बनाये हुए हैं । अल्प परिमाण वाली वस्तु अपने आपके आधारमें रहती हुई नहीं देखी गई है । जैसे कि देखो ना ! जोड़ेका अवगाह जलमें है तो जलका परिमाण ज्यादा है हुआ कि जोड़ेका ? अल्प परिमाण वाली चीज महान परिमाण वाली चीजमें अवगाहित होती है । तो इसी प्रकार ये समस्त द्रव्य अल्प परिमाणवाले हैं, अव्यापी हैं । इस कारण इनके अपने आपमें अवगाह नहीं, किन्तु आकाशमें अवगाह है ।

निश्चयसे सर्वपदार्थोंका स्वस्वस्वरूपमें अवस्थान एवं अपने असाधारण गुणके स्वप्रयोगमें परानपेक्षा—यहाँ एक बात विशेषतया समझ लेना कि यह वर्णन व्यवहार दृष्टिका चल रहा है, निश्चय दृष्टिसे तो सभी पदार्थोंका अवस्थान अपने आपके स्वरूपमें है । निश्चय दृष्टि केवल एक पदार्थको उस ही के गुणपर्यायमें देखती है । तो इस दृष्टिसे जब भी किसी पदार्थको निरखा तो वह अपने प्रदेश मान है और सदासे उसका अपने आपके क्षेत्रमें ही अवस्थान रहा आया है, ऐसी उस वस्तुके अन्तर्गत स्वरूपकी बात नहीं कही आ रही है, किन्तु बाह्य आधार आधेयकी बात कही जा रही है । ये सब पदार्थ किस जगह ठहरे हुए हैं इस बाह्य क्षेत्र आकाशमें, सबका अवगाह आकाश में है । एक बात इस अक्षरमें और भी जान लीजिये ! जिस पदार्थको जो भी असाधारण गुण है उसका जो कार्य है उसे अपने कार्यका स्वरूप बनानेके लिये अन्य तात्त्व गुणकी अपेक्षा नहीं करनी पड़ती । जैसे कि काल द्रव्यका असाधारण गुण है परिणामन हेतुत्व, तो काल द्रव्य अन्य द्रव्योंके परिणामनका कारण है । लेकिन काल द्रव्यके परिणामनके लिये वही स्वयं कारण है, कालके परिणामनके लिये अन्य गुणकी अपेक्षा नहीं है । इसी प्रकार आकाश द्रव्यका असाधारण गुण है अवगाहन-हेतुत्व, तो आकाश सब द्रव्योंके अवगाहका कारण है, लेकिन आकाशके अवगाहके लिये आकाश स्वयं कारण है । जीव पुद्गलके असाधारण गुणकी भी यही बात है । चेतनमें सचेतन मानेके लिये अन्य चेतन गुणकी अपेक्षा नहीं, पुद्गलके रूपमें रूपक

आनेके लिये अन्य गुणरूपकी अपेक्षा नहीं। धर्म द्रव्य अधर्म द्रव्य निष्क्रिय है। अतः उनके गुण के अनुरूप आवर्तनकी वहाँ आवश्यकता है।

दिशा काल आत्माके अवगाहके अधिकरणकी शंका व उसका समाधान -शङ्काकार कहता है कि ऐसा माननेपर कि अल्प परिमाण वाली वस्तु महा परिमाण वाली वस्तुमें आधेय होती है अर्थात् अल्प परिमाण वाली चीज अपने आपके ही अधिकरणमें रह जाय, सो बात नहीं। ऐसा कहनेपर एक प्रश्न उठता है कि तब फिर दिशा, काल और आत्मा इन तीन पदार्थोंका आकाशमें अवगाह कैसे हो सकता है ? क्योंकि इस प्रसङ्गमें यह कहा जा रहा है कि अल्प परिमाण वाली वस्तु महा परिमाण वाली वस्तुमें अवगाहित होती है। तो दिशा तो व्यापी है, अल्प परिमाण नहीं है। जितना परिमाण आकाशका है, उतना ही परिमाण दिशाका है, उतना ही परिमाण कालका है और उतना ही परिमाण आत्माका है। फिर यह अव्यापी नहीं है, अल्प परिमाण वाला नहीं है, आकाशकी भाँति व्यापी है, तब यह आकाशमें कैसे उतर सकता है ? समाधानमें कहते हैं कि यह बात कहना अयुक्त है, क्योंकि तुम्हारा हेतु असिद्ध है। तुम्हारा हेतु है दिशा, काल, आत्मा ये व्यापी हैं इस कारण इनका आकाशमें अवगाह कैसे रह सकेगा ? इस प्रश्नमें व्यापित्व हेतु असिद्ध है, क्योंकि दिशा तो कोई द्रव्य ही नहीं है, उसे व्यापी कहनेका तो माहस ही न हो पकेगा। रहे काल और आत्मा तो काल व्यापी नहीं है, अव्यापी है, लोकाकाशके एक एक प्रदेशपर एक एक काल द्रव्य अवस्थित है और आत्मा भी व्यापी नहीं है किन्तु प्रसङ्गात् प्रदेशी है और अपने-अपने देहके परिमाण आकारमें रहा करते हैं। इन सब बातोंका प्रागे समर्थन किया जायगा। उससे और विवरणके साथ सिद्ध हो जायगा। इस कारण यह प्रश्न नहीं उठ सकता कि दिशा, काल और आत्मा इनका फिर अवगाह आकाशमें कैसे हो जायगा व्यापी होनेसे ? उत्तरका निष्कर्ष यह है कि ये पदार्थ व्यापी नहीं हैं, दिशा द्रव्य ही नहीं, इस कारण उसमें व्यापी अव्यापी अवगाह आदिकी चर्चा ही असम्भव है। काल और आत्मा अव्यापी हैं इस कारण उनका आकाशमें अवगाह होता है।

अमूर्त अमूर्तोंमें भी आधाराधेय भावकी उत्पत्ति -शङ्काकार कहता है कि काल और आत्माकी अव्यापी भी मानलें तो भी याखिर हैं तो दोनों द्रव्य अमूर्त, स्वर, रस, गंध, स्पर्श रहित। तो अमूर्त होनेके कारण काल और आत्मामें कभी आकाशमें प्रपञ्च आकाशसे गिर तों सकते नहीं। जैसे कि चीड़ी, तखत, ईंट, पत्थर आदिक गिर जाया करते हैं। जैसे काल और आत्मा आकाशमें नीचे गिर जायें, ऐसा भी होता नहीं, फिर ये आकाशके आधेय कैसे कहला सकते हैं ? समाधानमें कहते हैं कि यह बात कहना अयुक्त है। अमूर्त होनेपर भी आधेयता हुआ करती है। ज्ञान सुख आदिक गुण अमूर्त हैं कि नहीं हैं अमूर्त ! लेकिन ये आत्माके आधेय हैं, इनका आधार

आत्मा है। देखो ! प्रभूतं तत्त्व भी प्राप्य ही सकता है। इस कारण यह भी बात न बन सकेगी। कोई नहे कि प्रभूतं होनेके कारण आकाश किसीका भी अधिकरण नहीं हो सकता। और प्रभूत होने पर भी देवी आत्मा मानादिकका अधिकरण है कि नहीं। प्रभूतं प्राप्य भी हो सकता है। और प्रभूत अधिकरण भी हो सनता है जो जैसे आत्मा मानादिकका अधिकरण है इसी प्रकार आकाश काल, आत्मा आदिक प्रभूतं पदार्थोंका भी अधिकरण है। तथा जैसे अन्न मुख आदिक प्रभूतं होकर भी आत्मके प्राप्य है इसी प्रकार काल, आत्मा भी प्रभूतं होकर भी आकाशके प्राप्य है। इन दोनों प्रकारके आधार और प्राप्य बनानेमें योग्य अन्तर्गत् और बहिरङ्गकी विलक्षणता समझना चाहिए जैसे ज्ञान आदिकका अधिकरण प्रभूतं आत्मा है, वह समिन्न अधिकरण है पर काल व आत्माका अधिकरण आकाश है वह समिन्न अधिकरण नहीं है, पर प्रभूतं प्रभूतं भी आधार प्राप्यभाव बन सकता है, इसके लिए ये दृष्टान्त दिये हैं।

समानसमयवर्ती पदार्थोंमें भी आधारप्राप्यभावकी उत्पत्ति—यह शङ्का-कार कहुता है कि समान समयमें रहनेके कारण समस्त पदार्थोंका आकाशके साथ आधार प्राप्यभाव नहीं बन सकता पर्यात् आकाश भी उसी समय है और विद्वत्के समस्त पदार्थ भी उसी समय है। एक ही समयमें रहने वालेमें हम क्या विभाग बनायें कि यह तो आधार है और यह प्राप्य है। यदि समान समय रहने वाले पदार्थोंमें आधार और प्राप्य विभाग बना दिया जाय तो आधार प्राप्यमें तो ऐसी पद्धति होती है कि आधार होता है पहिले और प्राप्य होता है, बादमें जैसे घड़ा है, उसमें पानी भर दिया तो घड़ा तो आधार है पानी प्राप्य है। अब इन दोनोंमें निरख लीजिये कि घड़ा तो पहिले है, पानी बादमें आया तो आकाश आधार है और ये समस्त पदार्थ प्राप्य हैं ऐसा मानने पर आकाशके बादमें समस्त पदार्थोंका सद्भाव बनना चाहिये। समाधान में कहते हैं कि यह कहना भी संयुक्त है क्योंकि समान समयमें रहने वाले आत्मा और प्रभूतंपना इन दोनोंका आधार प्राप्यभाव है कि नहीं, इसी तरह समान समयमें रह रहे हैं आकाश और विश्वके समस्त पदार्थ तो भी इनमें आधार प्राप्यभाव बन जाता है, अन्यथा बतलावो कि आत्मा पहिले है कि प्रभूतंपना पहिले है ? यदि कहोगे कि आत्मा पहिले है प्रभूतंपना बादमें आया, क्योंकि आत्मा आधार है और प्रभूतंपना प्राप्य है तो प्रभूतंपनाके बिना आत्माका लण क्या होगा ? तो यह कोई कल्पना नहीं कर सकता कि आत्मा और प्रभूतंपनामें कोई एक चीज पहिले है और एक बात बादमें आयी। तो आत्मा और प्रभूतंपना ये दोनों समान समयसे हैं फिर भी आधार प्राप्यभाव इसमें प्रदीत होता ही है। शङ्काकारने भी विशेषवादियोंने भी आत्मा और प्रभूतंपना पूर्वापर नहीं माना, पर्यात् पहिले आत्मा है बादमें प्रभूतंपना आया इस तरह नहीं माना, क्योंकि ऐसा यदि मान लिया जाय तो आत्मामें नित्यत्वका विरोध हो जायगा। देखो ! पहिले आत्मा प्रभूतंत्वरहित अवस्थामें था और अब प्रभूतंसहित अवस्थामें

आत्मा आया । अनित्य तो उसको ही कहते हैं कि जिसकी पहिले कुछ और अवस्था थीपश्चात् कुछ दूसरी अवस्था हुई है । तो यो आत्मा और अमूर्ततत्त्वके पूर्वोपर माननेसे आत्मामे नित्यत्व नहीं ठहर सकता ।

नित्यानित्यात्मक पदार्थोंमे आधारार्थेय भावकी उपपत्ति—अब यह क्षणिकवादी शकाकार कह रहा है कि सारे पदार्थ क्षणिक हैं, ये प्रथम क्षणमे उत्पन्न होते हैं द्वितीय क्षणमे नष्ट हो जाते हैं । तो ऐसे क्षणिक समस्त पदार्थोंमे आधार और आधेयभावकी कल्पना साधना यह तो व्यर्थमे समय गवाना है । अरे आकाश भी क्षणिक है, पदार्थ भी क्षणिक है, सारे पदार्थ एक क्षणवर्ती हैं फिर उनमे आधार और आधेय भावकी कल्पना ही क्या ? समाधानमे कहते हैं कि यह तो तुम्हारे मनोरथमे उद्धान करनेकी ही बात है । अर्थात् यह कथन सत्य नहीं है । पदार्थ क्षण भरमे ही रहता है, हमारे क्षण नष्ट हो जाता है यह सिद्ध नहीं होता । सर्व पदार्थ द्रव्य दृष्टिसे नित्य हैं और पर्याय दृष्टिसे अनित्य हैं । केवल क्षणिक ही रहे पदार्थ तो इसका निष्कर्ष यह होगा कि अगले क्षणमे असत् सत् बन गया, प्रति क्षणमे असत् सत् बन जाया करता है यह बात बिल्कुल वेतुकी है । असत् सत् बन जाया करे तो फिर जो आज तक कभी भी नहीं हुए—जैसे आकाशके फूल, खरगोशके सींग, गधेके सींग, जो बात अत्यन्त असत् है उसका क्यों नहीं प्रादुर्भाव हो गया । क्षणिक माननेका अर्थ तो यही है कि जो कुछ भी न हो उससे कुछ बन जाय । ऐसा न विज्ञानमे सगत है, न युक्तिमे सङ्गत बनता है और न प्रत्यक्षसे ही निरखा जाता है । चीज वही की वही वर्षों तक दिखती है । वही अवस्थाओमे थोडा बहुत अन्तर आता रहता है । यो प्रत्येक पदार्थ नित्यानित्यात्मक है, न कोई सर्वथा नित्य है, न कोई सर्वथा अनित्य है, इस कारण समस्त अर्थोंमे क्षणिकपना ही है, ऐसी हठ करना अयुक्त बात है । और, अब अत्यन्त क्षणिकता नहीं है तो उनमे आधार आधेय भावकी भी बात सोचना बिल्कुल सही है ।

आकाशके आधारत्त्व व अन्य निखिल अर्थोंके आधेयत्वकी-लोकप्रतीति आकाश आधार है और समस्त अन्य द्रव्य आधेय हैं, ऐसा निर्वाचि ज्ञान प्रायः सभीको हो रहा है । कहते हैं ना, कि आकाशमे पक्षी उड़ रहे हैं, आकाशसे अमुक चीज उतरती है आदिक जो ज्ञान होते हैं उन अवाधित ज्ञानोसे भी आकाशका आधारपना सिद्ध हो जाता है । तो यो आकाश वस्तुभूत द्रव्य तो है परन्तु वह सर्वथा नित्य निरक्ष और शब्द लिङ्ग हो यह बात नहीं है । जैसा कि विशेषवादमे माना गया है । सामान्य विशेषात्मक पदार्थोंके विरोध करते समय जो कहा गया है कि प्रमाणका प्रमेय सामान्यविशेषात्मक नहीं होता किन्तु द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विशेष समवाय रूप हुआ करना है यह बात युक्त नहीं बैठती । आकाश द्रव्य है, पर वह शब्द लिङ्ग नहीं है, निरवयव नहीं है, कूटस्थ नित्य नहीं है । नित्यानित्यात्मक सावयव अमूर्ते समस्त पदार्थोंके अवगाहनका कारणभूत आकाशका द्रव्य है । विशेषवादमे माने गए शब्दनिग

नित्य निरवयव आकाश द्रव्यकी सिद्धि नहीं होती ।

सामान्य विशेषात्मकताके विरोधमें शकाकार द्वारा कथित नित्य निरवयव शब्दलिङ्ग आकाशकी असिद्धि —प्रकरण यह चल रहा कि प्रमाणका विषय प्रमेय सामान्यविशेषात्मक होता है । केवल सामान्य कुछ नहीं है, केवल विशेष कुछ नहीं है, सामान्य और विशेष कोई सत् नहीं, द्रव्य नहीं, पदार्थ नहीं, किन्तु पदार्थका ही धर्म सामान्य है पदार्थका ही धर्म विशेष है । सामान्यविशेषात्मक पदार्थ होते हैं, ऐसा माननेके बाद फिर उनकी जातियाँ निरखिये ! उनके भेद प्रभेद निरखिये ! तब तो मार्ग सही मिल समता है, पर वस्तुका स्वरूप ही सही न माना जाय, उसके विपरीत कुछ भी कहा जाय तो वहाँ फिर यथाय व्यवस्था नहीं बन सकती । सामान्य विशेषात्मक पदार्थ है, इसके विरोधमें विशेषवादियोंमें द्रव्य, गुण, कर्म, आमन्य, विशेष, समवाय इन ६ पदार्थोंकी व्यवस्था रखनेका प्रस्ताव किया था, लेकिन ये सब कुछ सिद्ध नहीं हो पा रहे । पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु ये चार गुने—गुदे पदार्थ सिद्ध नहीं हो सकते, क्योंकि ये चारों परस्परमें उपादान उपादेयसे रहा करते हैं । तो ये चार जाति के ही पदार्थ हैं जिन्हें पुद्गल द्रव्यसे कहा जायगा । आकाश नामक ५ वें पदार्थके सम्बन्धमें अभी बहुत विस्तारसे विवेचन करना ही है । नित्य निरवयव शब्द-निग आकाश भी द्रव्य नहीं है ।

नित्य एक व्यापी काल द्रव्यकी सिद्धिके लिये शकाकारका कथन — अब छठवाँ प्र य विशेषनादमें काल नामक माना है, उस काल द्रव्यकी भी सिद्धि नहीं है । विशेषवादमें कालद्रव्यको माना कि वह व्यापक है, नित्य है और एक है । हो कोई नित्य व्यापक एक कालनामक द्रव्य ऐसी बात युक्तिमें सिद्ध नहीं होती । शकाकार कहता है कि काल द्रव्य तो सर्वजनोके ज्ञानसे प्रसिद्ध है । यह छोटा है यह बड़ा है, यह एक साथ हुआ है । यह क्रमसे हुआ है, यह देरमें हुआ है, यह जल्दी हुआ है, इस प्रकारके लो ज्ञान हो रहे हैं ये ज्ञान कालद्रव्यको ही सिद्ध कर रहे हैं । छोटे बड़े आदिक जो ज्ञान हो रहे हैं इन ज्ञानोका कारण कोई पदार्थ अवश्य है । और जो भी पदार्थ है उसका नाम कुछ भी रखिये यहाँ काल द्रव्य नाम रखा गया है । यह काल द्रव्य शेष ५ द्रव्योंसे भिन्न है और काल है काल है इस प्रकारका जो व्यवहार चल रहा है वह भी यथार्थ है । इन दोनों बातोंकी सिद्धि करनेमें साधन है परापरयोग-संयोगपक्षादिप्रत्यय छोटा बड़ा युगपत् अयुगपत् आदिक जो ज्ञान चलते हैं उन ज्ञानोंसे सिद्ध है कि इन प्रत्ययोंका कारणभूत कालनामक द्रव्य है उसका अनुमान प्रयोग कर लीजिये । काल इतर पदार्थोंसे भिन्न पदार्थ है और काल ऐसा व्यवहार किया ही जाना चाहिए, क्योंकि छोटे बड़ेका भेद एक साथ अथवा क्रमसे होनेका भेद देरमें हुए जल्दी हुका भेद जो ज्ञात होता है । इन विज्ञानोंसे ही यह जाना जाता है कि इसका आश्रयभूत काल नामक द्रव्य है और यह बात अन्य द्रव्योंमें नहीं पायी जाती है । इससे काल अन्य द्रव्यों

... ..

क्रिया हो या कोई द्रव्य हो अथवा घड़ी आदिक हो वृद्धादिक अवस्थायें हों ये पर अपर आदिक प्रत्ययके निमित्तभूत हो जावेंगे, ऐसा भी नहीं कह सकते क्योंकि पर अपर आदिक जो प्रत्यय हो रहे हैं वे इन ज्ञानोंसे विलक्षण हैं। सूर्यकी क्रिया होनेसे जो ज्ञान होता है उस ज्ञानकी प्रकाश और है और ये सीधे काल निमित्तक हैं, ये कालके चिन्ह ही हैं, चिर काल तक होना जल्दी होना एक साथ होना, क्रमसे होना आदिक ये सब कालके चिन्ह कहनाते हैं। और वह काल आकाशकी ही तरह सर्वव्यापक है, नित्य है, एक है, इस तरह विशेषवादी अपना पूर्वपक्ष रख रहा है कि काल द्रव्य भी पृथ्वी आदिककी तरह स्वतन्त्र द्रव्य है और इससे द्रव्यकी व्यवस्था है, न कि सामान्य विशेषात्मक पदार्थ हो और फिर उस पक्षनिसे वहाँ निरखा जाय। सामान्य विशेष जो स्वयं स्वतन्त्र पदार्थ है तब तो पदार्थों माननेकी पद्धति विशेषवादकी ही सही उत्तर सकती है।

कालकी अनेकद्रव्यरूपताका प्रतिपादन - अब उक्त शकाओंका समाधान करते हैं। जो शकाकारने यह कहा है कि पर अपर युगपत् अयुगपत् आदिक ज्ञानोंसे कालका अनुमान होता है सो इस पर अपर आदिक प्रत्ययरूपलिङ्गका जो ज्ञान अनुमेय होता है वह काल एक द्रव्यरूप है यः अनेक द्रव्यरूप। इन दो विकल्पोंमेंसे कौन सा विकल्प युक्त मानते हो ? वह काल एक द्रव्य है ऐसा तो कह नहीं सकते क्योंकि मुख्य काल और व्यवहार काल इन भेदोंसे ही इनके दो भेद सर्वप्रथम हो जाते हैं। देखो। समय, प्रातः, घड़ी, मुहूर्त दिन आदिक जो व्यवहार काल चल रहा है, जिससे लोक व्यवहार किया जाता है तो यह व्यवहार काल मुख्य काल द्रव्यके बिना नहीं हो सकता। जैसे कि मुख्य सत्त्वके बिना किसी भी पदार्थमें उपचरित सत्त्व नहीं कहा जा सकता। जैसे किनी बालकको अग्नि, सिंह कहे, तो कोई वास्तविक सत्त्व अग्नि हो और सिंह हो तब तो बालकमें अग्नि सिंहका उपचार किया जा सकता है। कोई बालक बीर है तो कहते कि यह बीर है तो वह उपचार ही तो किया गया। कहीं बार पैंर बड़े नम्र लम्बी पूछ बाला बीर तो नहीं बन गया वह बालक। तो मुख्य सत्त्वके बिना पट्टी उपचरित सत्त्वकी बात नहीं कही जा सकती है। इसी प्रकार जो व्यवहार कालका प्रयोजन है वह भी मुख्यकालके बिना नहीं हो सकता है और जो मुख्य काल है वह अनेक द्रव्य है, एक काल द्रव्य नहीं है क्योंकि प्रत्येक आकाश प्रदेशपर उपगुणरस भेद ही अन्यथा उत्पत्ति नहीं बन सकती। यदि काल द्रव्य एक निरूप सर्वव्यापी होता तो प्रत्येक आकाश प्रदेशपर जो व्यवहार कालका भेद बन रहा है वह नहीं हो सकता था। देखो। व्यवहार कालका भी प्रत्येक भागाभा प्रदेशमें भेद है अन्यथा कुम्भेन आदिक जो निम्न-निम्न आकाश देश हैं, हममें दिग्दिग् आ द्रु भेदोंकी उत्पत्ति नहीं बन सकती जैसे कहीं बलिष्ठासन सूर्य होता उत्तरायण होता, द्योटे, दिन होते बड़े दिन होते, वही दिन है तो और अणु रात है आदिक भेद जो आकाश प्रदेशमें नाना प्रकारके व्यवहार कालके बन रहे हैं वे न हो सकते थे, यदि प्रत्येक प्रदेशपर निम्न-निम्न काल द्रव्य न

माना जाय । इससे सिद्ध है कि प्रत्येक लोकाकाशपर अणुरूपसे घटने ही काल द्रव्य बराबर अवस्थित हैं । जैसे कि रत्नोंकी रासि कही रखी हो तो प्रत्येक रत्न भिन्न-भिन्न प्रदेशोमें हैं इसी तरह कालद्रव्य भी रत्नोंकी रासिकी तरह एक दूसरेसे प्रथक् प्रत्येक आकाश प्रदेशपर एक एक कालाणु अवस्थित है ।

कालकी एकद्रव्यरूपताका प्रतिषेध—शकाकार कहता है कि युगपत् अयुगपत् चिरक्षिप्र आदिक जो भी प्रत्यय हो रहे हैं वे सब एक काल सामान्यरूप हैं, उन प्रत्ययोमें परस्पर विशेषता न होनेसे कालकी एकता सिद्ध होनी है कि काल एक है । क्योंकि समय निमित्तक ज्ञानोमें कोई विशेषता नहीं पायी जा रही है समयकी दृष्टिसे । समाधानमें कहते हैं कि यह बात भी असत्य है, क्योंकि युगपत् अयुगपत् आदिक प्रसंगोमें अविवेकता सिद्ध है । वे भिन्न-भिन्न प्रत्यय हैं क्योंकि उनमें भेद पाया जाता है । एक साथ कार्य होता है कुछ, कोई कार्य क्रमसे होता है, क्या इनमें कुछ फर्क नहीं है । कोई कार्य देरसे बनता है कोई क्षीघ्र तो क्या इनमें समय भेद नहीं है ? तो इन सब प्रत्ययोमें परस्पर भेद होनेसे कालमें भी भेद सिद्ध होता है । शकाकार कहता है कि कालमें जो यह भेद नजर आ रहा है कालकी विशिष्टता जो ज्ञानमें आ रही है वह कालमें नहीं है, वह सहकारी कारणोंकी विशेषता है । जैसे एक सूर्य जितने समयमें एक ओरसे दूसरी ओर निकल गया उसको एक दिन कहते हैं । तो यह सहकारी कारणोंकी वजहसे विशेषता है—एक दिन, दो दिन, आधा दिन या देरसे हुमा, जल्दी हुमा ये सब सहकारी कारणोंके भेदसे भेद बनते हैं । कालके भेदसे नहीं । काल तो एक रूप ही है । समाधानमें कहते हैं कि यह भी तुम्हारा उत्तर सही नहीं है क्योंकि सहकारी कारणोंकी ज़रूरत जहाँ क्या पड़ती है । यदि सहकारी कारण जिसके लिए कहा गया है उसके स्वरूपमें भेद न डालें । जहाँ जहाँ भी सहकारी कारण कहे जाते हैं, जिसके जो सहकारी बोले गए हैं वे उसके स्वरूपमें भेद बताते हैं । स्वरूपमें यदि भेद नहीं डालते हो तो उन कारणोंको सहकारी कारण नहीं कह सकते ।

कालको नित्य निरक्ष व्यापक माननेपर अतीता दिव्यवहारके लोपका प्रसंग—और भी बात देखिये । यदि कालको निरक्षव एक द्रव्यरूप माना जाय तो यह बतलावो कि फिर भूत भविष्य कालका व्यवहार कैसे बनेगा ? आपका काल तो हो गया एक तथा निरक्ष सर्वव्यापी तब फिर यह काल अतीत है, यह वर्तमान है, यह वर्तमान है, यह भविष्य है यह भेद कैसे बन जायगा ? ये तो कालके भेद हैं । काल माना तुमने एक सर्वव्यापक नित्य निरक्षव । क्या उन अतीत आदिक व्यवहारोंकी अतीत आदिक पदार्थोंकी क्रियाके सम्बन्धसे बताओगे अथवा स्वतः ही बताओगे ? यदि अतीत आदिक अर्थ क्रियाके सम्बन्धसे कालमें अतीत आदिक व्यवहार बताओगे तो उसमें दो विकल उठते हैं, क्या अपर अतीतादि अर्थ क्रियाके सम्बन्धसे अर्थ क्रियाकी अतीततादिता है या अतीतादिकालके सम्बन्धसे । यदि अपर अतीतादि अर्थ क्रियाके

सम्बन्धसे कहो तो अनवस्था दोष आ जाता है क्योंकि फिर यह बतनाही कि उस अतीत अर्थकी क्रिया जो हुई है उसमें अतीतका व्यवहार कैसे बना ? तब यह ही तो कहोगे कि अन्य अतीत अर्थक्रियाके सम्बन्धसे बना तो उसमें अतीतपनेका व्यवहार कैसे बना ? इस तरह यहाँ अनवस्था दोष आयागा, और कदाचित् कहो कि अतीत कालके सम्बन्धसे बना तो इसमें अन्तोन्याश्रय दोष आता है । जब क्रियावोही अतीतता सिद्ध हो जाय तो उसके सम्बन्धसे कालमें अतीतपनेका व्यवहार बने और जब कालमें अतीतपना मिट्ट हो जाय तब उस कालके सम्बन्धसे उन क्रियावोंमें अतीतपनाकी सिद्धि हो । तो इस तरह अतीत अर्थक्रियाके सम्बन्धसे अतीतकालका व्यवहार बनाना युक्त नहीं है । यदि कहो कि कालमें जो अतीत भविष्यत आदिक व्यवहार होते हैं वे स्वतः ही होते हैं तो यह बात आपके सिद्धान्तमें अयुक्त है क्योंकि कालका माना है निरश और फिर कह रहे हो कि काल ब्रह्ममें स्वतः ही अतीत भविष्यका व्यवहार होता है । काल अतीत रूप भी है और वह स्वतः होता है तो यह तो हुई भेदकी बात और भेद की बात लगाना चाहते तुम अभेद निरश निरवयव नित्य कालमें, तो निरशताका और भेद रूपताका तो परस्पर विरोध है क्योंकि निरश कालमें अतीतपना, वर्तमानपना भविष्यपना इन धर्मोंका सद्भाव नहीं घट सकता, क्योंकि इन धर्मोंके सद्भावसे तो कालके भेद कहलाने लगेंगे । और कालको माना है सिद्धान्ततः एक, तो नित्य निरवयव एक काल ब्रह्म माननेपर अतीत आदिक कालका व्यवहार नहीं बन सकता ।

कालको एक माननेपर यौगपद्य अयौगपद्य आदि प्रत्ययोंके भेदकी असिद्धि—अब साथ ही अन्य बात सुनो । जो ऐसा कहते हैं कि काल नित्य निरवयव एक है । तो कालको एक नित्य निरवयव माननेपर उनके सिद्धान्तसे फिर युगपत् अयुगपत् आदिक ज्ञानोंका अभाव हो जायगा, क्योंकि काल माना है एक और वह एक काल है समस्त कार्योंका निमित्त, तो जितने भी कार्य समूह हैं वे सब एक कालमें ही आ गए ना । तो सारे पदार्थ एक साथ ही आ गए यों सिद्ध मानना पड़ेगा और जब कालकी एकता माना और उसमें समस्त कार्योंके एक कालमें उत्पत्ति माननी पड़ी तो जब एक साथ ही समस्त कार्य उत्पन्न हो गए तब क्रमसे किया गया तो कुछ रहेगा ही नहीं । जब परिणामनका निमित्त है काल और वह माना गया एक तो एक कालमें फिर सभी पदार्थोंकी उत्पत्ति हो गई, फिर कुछ भी अयुगपत् न कहलायेगा । न चिर क्षिप्रका भेद रहेगा न छोटे बड़ेका । चिर क्षिप्रका व्यवहार कैसे न रहेगा सो देखो, जो काम बहुत कालके द्वारा किया जाता है उसको तो कहते हैं चिरकालमें किया गया । और जो काम थोड़े ही कालके द्वारा कर लिया जाता है उसे कहते हैं जल्दी किया गया । अब माना है तुमने कालको एक तो चिर और क्षिप्र ये दोनों बातें कालको एक माननेपर कैसे घट सकती हैं ? जब उन परिणामनका निमित्त काल एक है और वह भी निरवयव नित्य तो उस एक कालके निमित्तसे चिर क्षिप्र कार्य कैसे होंगे ? यह भी भेद कालकी एकता माननेपर बन नहीं सकता ।

कालके एकत्वमें उपाधिभेदसे भेद प्रतीत होनेकी शंका—शकाकार कहता है कि काल तो एक ही है लेकिन कालके एक होनेपर भी जो साथमें उपाधिभेद लग रहा है उससे भेदकी उपपत्ति होती है और उपाधिभेदसे भेदकी उपपत्ति होनेसे युगपत् अयुगपत् चिर सिप्र आदिक अवयवोंका अभाव नहीं हो सकता । जैसे स्फटिक मणि तो एक ही प्रकारका स्वच्छ है पर उसके साथ रंग विरंग उपाधियोंका सम्पर्क लगा हो तो उस उपाधिभेदसे मणिके परिणामनमें भेद माना गया है । अथवा मणिके रंग विरंग भेदका ज्ञान हो जाता है । अथवा जैसे अग्नि तो एक ही है, पर जैसे ईंधन का भिन्न पाये अग्नि, उस प्रकारसे अग्निका भेद कर लिया जाता है पर अग्निका लक्षण देखो तो उष्णता है । उस लक्षणकी ओरसे अग्निमें कोई भेद नहीं है, पर उपाधिके भेदसे भेद हो जाता है । यह खरी अग्नि है, यह हल्की अग्नि है, यह लोहेकी अग्नि है, यह काठकी अग्नि है, आदिक जो भेद अग्निमें बन जाते हैं वे उपाधिके भेद से बनते हैं तो इसी प्रकार काल भी एक है पर उसके साथ उपाधिभेद लगा है उससे भेद हो जाता है । जैसे सूर्यका गमन, घड़ीका चलना, घड़ीका देखना इन उपाधिभेदों से उसमें भेद हो जाते हैं अथवा प्रतीत भविष्य ये उपाधियाँ साथमें लगती हैं तो उस से कालमें भेद हो जाता है ।

द्रव्यरूपसे तथा परिणामरूपसे कालके अनेकत्वकी सिद्धि—अब उक्त शकाके सभाषानमें कहते हैं कि यह बात भी अयुक्त है, क्योंकि यहाँ कालके सबधमें जो उपाधिभेद है वह कार्यभेद ही है जैसे सूर्य १२ घंटेमें एक ओरसे दूसरी ओर निकल जाता है तो सूर्यके निकलनेसे काल निकला या कालके होनेसे सूर्य निकला ? तो चर सूर्य निमित्तक सम्बन्धका भेद नहीं हुआ किंतु वह भेद भी जैसे कि सूर्य १२ घंटेमें निकला इतने समयमें निकला तो वह कार्य भेद ही है । कालकी ही बात कही गयी है । कोई उपाधिकी बात नहीं है । और जब कार्यभेद ही बना वह सब कुछ तो जब काल मान लिया एक तो एक साथ किया ऐसा कहनेमें भी तो काल है एक अथवा कार्य भेद है । तो जब वहाँ कार्यभेद होगया तो उससे फिर क्रमसे किये गए इस प्रकारके कार्यभेदका ज्ञान क्यों नहीं हो जाता ? जब कालको एक मान लिया तो युगपत् ही हुआ कुछ तो उसमें युगपत् ही बोले, अयुगपत् न बोले ऐसे ज्ञानविभागका कारण क्या है ? यदि कहो कि क्रमसे होने वाला जो वह कार्यभेद है वह कालभेदके व्यवहारका कारण है तो यह बतलाओ कि उस क्रमभावका अर्थ क्या है ? एक साथ उत्पन्न न होना यह अर्थ यदि है तो एक साथ उत्पन्न न हो ऐसा बोलनेका भाव क्या है ? क्या यह भाव है कि एक कालमें अनुत्पाद है अर्थात् एक कालमें उत्पन्न नहीं हुआ तो इसमें इनरेतराश्रय दोष आयागा, किस तरह कि जब तक काणका भेद निश्च नहीं होता तब तक कार्यमें ये निश्च कालमें उत्पन्न हुए हैं इस प्रकारका क्रम सिद्ध नहीं होता और जब तक कार्यमें क्रमभाव सिद्ध नहीं होता तब तक कालमें उपाधिभेदसे भेद सिद्ध नहीं होता, इस कारण सीधा ही तत्त्व मानना चाहिए कि प्रमाण सख्त सख्त पर्वणि वाले

काल द्रव्य भिन्न-भिन्न अनेक हैं और व्यवहारमें भी एक एक समय रहने वाले मूल व्यवहार काल भिन्न-भिन्न हैं। उनके समूहको हम घड़ी घंटा आदिक कहते हैं। और ऐसा माननेपर यह एक साथ हुआ है यह क्रमसे हुआ है, यह चिरकालने हुआ है ये सब व्यवहार बन जाते हैं। कालको अनेक माने बिना काल व्यवहार भेद बन नहीं सकते।

कालापेक्षया विप्रकृष्ट सन्निकृष्टमे परापर व्यवहारकी संगतता—
शकाकारने कालके एकत्वको सिद्ध करनेके लिए जो परापरका विपर्ययपना बताया था वह भी संगत नहीं है। देखिये जैसे कि देशकी अपेक्षा यह उरे है यह परे है, अपरको कहते हैं उरे। अपरका प्राकृत बना अपर और अपरका अपर स हुआ उरे और परसे हुआ परे, तो जैसे भूमिके अवयवों द्वारा, बहुत अवयवोंके द्वारा जो वस्तु भवत्तरित हो याने भूमिके बहुत बड़े हिस्सेके बाद वस्तु पड़ी हो उसे तो कहते हैं परे है और भूमिके स्वल्प अवयवोंसे ही अन्तरित हो अर्थात् भूमिके थोड़े हिस्सेके बाद ही वस्तु रकी हो तो उसे कहते हैं अपर। इसी प्रकार कालकी अपेक्षा भी बहुत समयोंसे, रात दिनोंसे अन्तरित हो, दूर हो उसे तो कहते हैं पर और जो थोड़ेसे समयोंके द्वारा रात्रि दिवसोंके द्वारा अन्तरित हो उसे कहते हैं अपर। अर्थात् जो विप्रकृष्ट हो वह तो है पर और जो सन्निकृष्ट हो वह है अपर। तो परापरमें विपर्यय कहाँ आयगा? दिग्देशकी अपेक्षा तो भूमिके प्रवेशके द्वारा दूर और निकटपना है और कालकी दृष्टिमें सोमाके द्वारा, रात्रि दिवसोंके द्वारा दूर और निकट है।

कालके एकद्रव्यरूपत्वके प्रतिषेधपर कुंक्ष प्रश्नोत्तर—कालको यदि एक मान लीजें तो वह और अल्पपना घटित नहीं हो सकता। यह बहुत समय पहिलेकी चीज है, यह थोड़े समयकी चीज है, यह बात कालके माना माननेपर घटित होती है। कालको एक माननेपर यह बहुत और अल्पका भेद नहीं बन सकता। जैसे कि गुरुत्व का परिमाण अपेक्षापूर्वक है, यह इससे बजनदार है, यह अश्रुकसे बजनदार है, तो यह व्यवहार वस्तुके एकत्वमें नहीं बन सकता। इसी प्रकार यह बहुत पहिले समयकी बात है, यह थोड़े समय पहिलेकी बात है, यह व्यवहार भी कालको एक माननेपर नहीं बन सकता। और भी सुनो ! जैसे कि शकाकारने यह कहा कि योगपक्ष आदिक प्रत्यय सब कालकी अपेक्षा समान हैं इस कारणसे काल एक है तो यो तो गुरुत्व परिमाण भी गुरुताकी अपेक्षा समान-समान है इसलिए एक वस्तुमें भी गुरुताकी बातें बन जानी चाहियें। अब परापरत्वमें जो तुम प्रश्न करोगे वही प्रश्न गुरुत्वमें भी लगा दिया जायगा। गुरुत्वसे वस्तुका एकत्व बचानेके लिए जो तुम उत्तर दोगे वही उत्तर कालमें घटित कर दिया जायगा। इस कारणसे जैसे गुरुत्व परिमाणमें अनेक गुण-रूपता है वही इसी प्रकार कालमें भी अनेक द्रव्यकाता मानना चाहिये। अब जो पुरुष

प्रास्तविक काल द्रव्यको नहीं मानते उनके यहाँ भी यौवपद्य अयौवपद्य चिरक्षिप्र प्रत्ययोका अभाव हो जायगा, क्योंकि यह जो ज्ञान हो रहा है यह पर है यह अपर है, यह उभेष्ट है यह लघु है, यह एक साथ हुआ कार्य है यह क्रमसे हुआ कार्य है ये सब प्रत्यय अकारण तो हैं नहीं, क्योंकि कादाचित्क हैं, जो चीज कादाचित्क होती है, कभी हुई कभी न हुई तो वह अकारणक नहीं होती। जैसे—घट पट आदिक, ये अनित्य हैं। मिट जाने वाले हैं। तो ये अहेतुक न रहे और यह भी बात नहीं कह सकते कि पर अपर आदिक प्रत्यय निमित्तक नहीं है तो न मही, इनका कोई सामान्य निमित्त हो ही जायगा। सो अविशिष्ट निमित्त वाले भी नहीं हैं, किंतु इन सब प्रत्ययोका कोई विशिष्ट कारण है, क्योंकि यह स्वयं विशिष्ट प्रत्यय है, और इसका जो कारण है, वह निमित्त है वह है काल द्रव्य। और चूँकि ये प्रत्यय नाना हैं, ये कार्य नाना हैं तो उन के निमित्तभूत द्रव्य भी नाना सिद्ध होते हैं।

परापरादि व्यवहारमें दिग्गुणजातिनिमित्तकत्वका प्रतिषेध—शकाकार कहता है कि अपर चिरक्षिप्र आदिक जो प्रत्यय होते हैं वे दिशा गुण जातिके निमित्तसे होते हैं। जैसे—दिशाओमें भी तो पर अपरका व्यावहार है, कोई पुरुष एक गाँवसे दूसरे गाँव गया तो क्रमसे गया। नो इस क्रमसे काल द्रव्यकी सिद्ध होती है मगर कोई यो भी कह सकता कि उन दिशाओमें क्रमसे गया इसलिए क्रम बना। तो दिग्देशकी बात सम्पर्कको देखकर दिशा गुण जातिके निमित्तसे उन प्रत्ययोको माना जाना चाहिये। समाधानमें कहते हैं कि यह भी बात सिद्ध नहीं होती, क्योंकि दिशाओके कारण जो पर अपर प्रत्यय होते हैं वे दूसरी जातिके हैं और कालकी सत्तामें जो पर अपर प्रत्यय होते हैं वे दूसरी जातिके देखो हैं। तभी तो कोई अपर दिशामें बैठा हुआ है अर्थात् निकट देशमें बैठा हुआ है, कौन बैठा है? कोई गुणहीन पुरुष अवयव जातिका बूढ़ा बैठा हुआ है। तो यह हर तरहसे अपर हुआ कि नहीं? अपर देशमें बैठा है, अपर जातिका है। अपर मायने कडम। अवस्था भी उसकी अपर है, गुण भी उसका अपर है, लेकिन उरें बैठा है, उसको कालकी अपेक्षा अधिक उन्नत वाला होनेसे पर कहा जाता है अर्थात् दिशाओका पर अपरका मतलब दूसरा है। और कालका पर अपरका मतलब दूसरा है। अपर देशमें तो बैठा है और बूढ़ा होनेके कारण पर कहा जाता है कालकी अपेक्षासे, और कोई पुरुष पर दिक् प्रदेशमें बैठा है दूर स्थानमें बैठा है लेकिन प्रशस्त है, ऊँची जातिका है, जवान है, इतनी उत्कृष्टता है उसमें, पर कालकी दृष्टिसे उसे अपर कहा जायगा, क्योंकि उम्रमें छोटा है। तो दिक् गुण जातिकी अपेक्षा जो प्रत्यय हो रहे हैं उन प्रत्ययोसे कालकृत प्रत्यय जुदी चीज है। देखो! वहाँ दिक् भी अपर था, गुण भी अपर था, जाति भी अपर थी, मगर कालसे बृद्ध था तो वहाँ परका व्यवहार हुआ और वहाँ जवान पुरुष जहाँ बैठा है वह देश पर है, पर जातिका है। अर्थात् उत्तम जातिका है और पर शरीर है अर्थात् जवान शरीर है, जाति भी पर है, ऊँच कुल है, लेकिन उम्र कम होनेसे उसमें अपर यह प्रत्यय किया गया। इस कारण

यह कहना अयुक्त है कि पर अपर आदिक प्रत्यय दिशा, गुण जातिके निमित्तसे हो जायेंगे ।

आदित्यादि क्रियाके परापरादिव्यवहारनिमित्तत्त्वका प्रतिषेध—
यदि पर अपर आदिक प्रत्ययोंके व्यवहारके लिये कालको छोड़कर अन्य कोई निमित्त तुम ढूँढना ही चाहते हो तो स्पष्ट बताओ ना, कि वह निमित्त क्या हो सकता है ? क्या सूर्य आदिककी क्रियाको उन पर अपर प्रत्ययोंमें निमित्त मानते हो या वस्तुकी क्रियाको ही पुनः काल अर्थात् परस्पर व्यवहारमें निमित्त मानते हो ? या कर्ता कर्मको सब परापर व्यवहारमें निमित्त मानते हो ? इन तीन विकल्पोंमेंसे यदि पड़िला विकल्प अङ्गीकार करते हो कि आदित्य आदिककी क्रिया निमित्त है, तो जैसे कि शङ्काकार कह रहा है कि जन्मसे लेकर एक प्राणीके सूर्यके परिभ्रमण बहुत हो गए । जैसे कोई बच्चा एक सालका है तो अर्थ क्या लगाया जा रहा है कि ३६५ सूर्य भ्रमणका यह बच्चा है, क्योंकि ३६५ बार सूर्यने चक्कर लगाया ना ! तो यो ही ज्ञान है तो जन्मसे लेकर उस पुरुषके आदित्यवर्तन बहुत हो गए इसलिए वह पर कहलाता है, और दूसरे पुरुषके आदित्य वर्तन थोड़े हुए, अर्थात् उसके सूर्यकी घुमेरियाँ कम संख्यामें हुईं इन लिए उसमें अपरत्व व्यवहार होता है । इस तरह पर अहं व्यवहारमें सूर्यकी घुमेरियाँ कारण हैं न कि काल यो मानोगे तो उसका उत्तर देते हैं कि ऐसा माननेपर भी अर्थात् सूर्यकी घुमेरियाँ पर अपर व्यवहारके कारण हैं ऐसा मा नगर भी तो दोष दूर नहीं होता कि यौवन आदिक प्रत्ययकी उत्पत्ति कैसे हो, क्योंकि सूर्य घुमेरीमें समस्त पदार्थोंके उत्पन्न होनेका प्रसंग आ जाता है इसका कारण यह है कि सूर्यकी घुमेरी जब पदार्थोंके परिणामनका कारण बन गईं तो किसी भी एक सूर्यकी घुमेरीमें समस्त पदार्थों का सारा परिणामन क्यों नहीं हो जाता ? इसका कोई उत्तर नहीं । और, स्पष्ट बात तो यह है कि इस प्रकारका व्यवदेश कभी नहीं होता । अर्थात् ऐसा तो लोग कहते हैं कि यह एक साधका कार्य है यह एक नाथ काल है पर यो कोई नहीं कहता कि ये एक साथ सूर्यकी घुमेरियाँ हैं तो आदित्य आदिककी क्रिया पर अपर आदिक प्रत्ययके व्यवहारमें कारण नहीं हो सकती ।

क्रियाके परापरादि व्यवहारके निमित्तत्त्वका निषेध और कालका यथार्थ स्वरूप— यदि कहा कि क्रिया ही काल बन गया अर्थात् पर अपर आदिक व्यवहारमें क्रिया ही निमित्त हो जाती है तो यह भी बात युक्त नहीं है, क्योंकि फिर तो क्रियाओंमें क्रिया रूपाकी तो अविवेकता रही । सारे पदार्थोंकी क्रिया क्रिया होनी है और क्रिया बन गईं यौवन आदिक प्रत्ययका कारण । तो फिर एक ही क्रियामें सब उत्पन्न हो जाने चाहिए । फिर भी कुछ युगपत् और अयुगपत् प्रत्यय न रहा । यदि इस प्रकारके पर अपर आदिक कार्योंके रहने वाले कालका ही नाम क्रिया रखते हो तो रख लो, एक नामान्तर कर लो । नाम मात्रका भेद रहा । वस्तु तो मानना ही

पड़ा ना। काल और वह काल द्रव्य है अनेक। रत्नोंको राशिकी तरह आकाशके प्रत्येक प्रदेशपर एक-एक काल द्रव्य अवस्थित है, तभी अपने-अपने काल द्रव्यके क्षेत्रमें रहने वाले पदार्थोंका परिणामन भिन्न-भिन्न होता रहता है। इसमें काल द्रव्य अनेक हैं और वे प्रत्येक काल द्रव्य सामान्य विशेषात्मक हैं। जितने भी सत् हैं वे सब स्वयं सामान्य विशेषात्मक हैं न कि सामान्य भी कोई अलग पदार्थ हो विशेष भी कोई अलग पदार्थ हो और फिर ये काल आदिक अलग हो पदार्थ ही स्वयं सामान्य विशेषात्मक होता है, और काल द्रव्य द्रव्य पर्यायात्मक है। अर्थात् उसका शाश्वत द्रव्यपना भी है और परिणामन होता है। उसका परिणामन अविभागी एक समय है। प्रत्येक काल द्रव्योका परिणामन अविभागी एक एक समय है। उन समयोंके समूहमें हम आवली पल घड़ी दिन महान कल्पकाल ये सारे व्यवहार करते हैं। तो काल द्रव्य है और वे अनेक हैं, सामान्य विशेषात्मक है। उससे समय नामक व्यवहार कालकी उत्पत्ति होती है। उनके समूहमें ये सब व्यवहार चलते हैं। यहाँ काल द्रव्यका निषेध नहीं किया जा रहा है किन्तु यह बताया जा रहा है कि नित्य निरवयव सर्वव्यापी काल माननेकी बात घटित नहीं होती।

कर्ता कर्ममें भी परापरव्यवहारकी कारणता न होनेसे काल द्रव्यकी सिद्धि—शकाकारसे पूछा जा रहा है कि पर अपर योगपक्ष अयोगपक्ष आदिक प्रत्ययो का निमित्त यदि कर्ता कर्मको कहोगे तो वह बात जो युक्त नहीं होती कि कर्ताअथ योगपक्ष नाम क्या है कि बहुतसे कर्ताओंका एक कार्यमें व्यापार हो तो कहा जायगा कि कि, ये एक साथ कर रहे हैं यह है कर्ताका योगपक्ष और कर्मका योगपक्ष क्या है? बहुतसे कर्ता जब एक कार्यमें एक साथ व्यापार करते हो तभी तो इक प्रत्ययके द्वारा यह जाना जायगा कि ये एक साथ करते हैं। अब कर्मका योगपक्ष देखिये ! बहुतसे कार्य यदि एक साथ किए जा रहे हैं तो वहाँ वह योगपक्ष इस प्रत्ययसे जाना जाता है कि ये कार्य एक साथ किए गए। तो यह कर्ताका योगपक्ष तो रहा और कर्मका योगपक्ष भी रहा, पर कालके सम्बन्धमें जो योगपक्ष ज्ञान चल रहा है वहाँ न कर्ता मात्रका आलम्बन है और न कार्यमात्रका आलम्बन है, अर्थात् काल सम्बन्धी पर अपर युगपद आदिक ज्ञानोका कर्ता और कर्म विषय नहीं पछा करते। जहाँपर क्रमसे कार्य है वहाँ पर भी कर्ता और कर्मका सम्भाव होनेसे अटपट युगपत् ज्ञान बन जाय पर ऐसा तो नहीं है, क्योंकि ऐसा मान लेनेपर जो “क्रमसे यह करते हैं” और “क्रमसे यह किया गया है” ये जो दो प्रत्यय हैं इनमें कर्ता और कर्मका अवलम्बनकी विशेषता न होनेसे व्यवहारभावका अतिप्रसंग आयगा इस कारण यह मानना चाहिए कि एक साथ करते हैं या एक साथ किए गए, इस कर्ता कर्ममें काल विशेषण हैं, कर्ताका विशेषण नहीं है। कालके माने बिना कर्ता और कर्मका विषय करके भी युगपत् अयुगपत्का ज्ञान नहीं हो सकता। यदि कालके विशेषण बिना युगपत् अयुगपत् आदिक ज्ञान मान लिए जायें तो फिर यह बतलावो कि ये विलम्बसे किए गए, ये शीघ्र किए गए यह

व्यवहार कैसे बना ? इसमें तो कर्ता कर्मकी बात नहीं है । एक ही कर्ता किसी कार्य को रुचिवान न होनेके कारण कहो या अनेक कार्यमें व्यस्त होनेके कारण कहो, बहुत विलम्बसे करता है और वही एक कर्ता इसी एक कार्यको रुचि होनेके कारण जल्दी कर देता है तो वहाँपर विलम्बसे किया गया या जल्दी किया गया, ये जो दो प्रत्यय हैं, बोध हैं ये विशिष्ट होनेके किसी विशिष्ट निमित्तको सिद्ध करते हैं और वह है काल ।

लोकव्यवहार व व्यवहारकालसे भी कालद्रव्यकी सिद्धि—यहाँ भग्न लोगोसे कहा जा रहा है कि जो वास्तविक कालद्रव्य मानते ही नहीं हैं । प्रथम तो—विशेषवादियोसे कहा जा रहा था कि जो कालद्रव्यको तो मानते हैं, पर नित्य निरवयव सर्वव्यापक मानते हैं । अब यहाँपर कहा जा रहा इनको कि जो कालद्रव्य मानते ही नहीं हैं । सूर्यकी गतिसे काल बनता है या पदार्थोंकी क्रियासे काल बनता है ? या कर्ता कर्मसे कालका व्यवहार बनता है ? स इस तरहसे परका नाम लेकर इन सब पर अपर आदिक व्यवहारोको सिद्ध करते हैं और वास्तवमें कालद्रव्य नहीं मानते, उनके गटौ ये सब बातें बन नहीं सकती । और, फिर लोकव्यवहार भी प्रसिद्ध है । यह सब देखा जा रहा है कि प्रतिनियत कालमें ही प्रतिनियत वनस्पतियाँ फूलती हैं । लोग ऐसा व्यवहार करते हैं, पहिलेसे ही बता देते हैं कि बसत ऋतुमें आम बीरते हैं । अनेक बातें पहिलेसे ही निश्चित हैं तो प्रतिनियत कालमें प्रतिनियत वनस्पतियाँ फूलती हैं अन्य समयमें नहीं । जब साधारण कालके सम्बन्धमें व्यवहार देखा जा रहा है तो अन्य कार्योंमें जैसे पुत्रप्रसवके सम्बन्धमें लोग कहते हैं कि ९ महीनेमें होगा । तो इस व्यवहार कालसे भी यह सिद्ध होता है कि काल नामक कोई द्रव्य है । इतना तो सबको मानना पड़ेगा कि कालका व्यवहार तो अवश्य है । अब रही मुख्य कालद्रव्यकी बात । व्यवहारकालको कोई बना नहीं कर सकता । जैसे—घटा, बड़ी, दिन, महीना, ये व्यवहारकाल हैं, इनको बना नहीं कर सकते । अब यह समझना है कि किसीका भी जो व्यवहार होता है वह मुख्य माने बिना नहीं होता । व्यवहारका कारण व्यवहारके अनुरूप मूलमें कोई मुख्य होता है । तो जब व्यवहार काल देखा जा रहा है तो उसका साधारणतः मुख्य काल है और वह मुख्य काल अब एक है कि अनेक है ? इस सम्बन्धमें कुछ विवाद किया जा सकता है, पर यह एक स्पष्ट ज्ञान होनेसे कि प्रत्येक आकाश प्रदेशपर परिणामनभेद देखा जाता है, वहाँपर अवस्थित पदार्थोंका परिणामन और अन्य अवस्थित पदार्थोंका परिणामन अन्य-अन्य है । यद्यपि वे भिन्न-भिन्न परिणामन उपादानकी उस प्रकारकी योग्यता बिना नहीं हो सकते, तो यह तो उपादानकी ओरका उत्तर है । लेकिन विभिन्न परिणामनोमें निमित्त भी विभिन्न हुआ करते हैं । जैसे किसी भी आत्मामें क्रोध, भान, माया, लोभ आदिक विभिन्न परिणामन होते हैं, तो ये परिणामन भी विभिन्न हैं योग्यता भी अपने-अपने कालमें विभिन्न हैं, पर उनके निमित्तभूत कर्म प्रकृति भी विभिन्न हैं । निमित्तको विभिन्नता हुए बिना

नैमित्तिक क्रियाकी विभिन्नता सिद्ध नहीं की जा सकती । तो यो प्रति आकाश प्रदेशमें एक एक कालद्रव्य ठहरा है यह सिद्ध हो जाता है ।

असंख्यात एकप्रदेशी, निरस कालद्रव्यकी सिद्धि—समस्त प्रत्येक काल द्रव्योके प्रतिक्षणमे एक-एक समय वाली पर्याय होती है, जिसको हम वर्तना शब्दसे कहते हैं । वर्तन और परिवर्तनमे अन्तर है । परिवर्तन तो अन्य समयकी अपेक्षा करता है और वर्तन एक समयस्थ होता है । जैसे कभी कहते कि यह चीज बदल गई !, तो बदलनेके दो क्षणोंका उपयोग रखना पड़ेगा । उस क्षणमे यो था, इस क्षणमे यो हुआ यह कहलाया परिवर्तन । किन्तु वर्तन एक समयमे ही होता है । एक समयमे जिस रूपमे वर्त रहा है वह है वर्तन, इसी कारण मुख्य कालका लक्षण वर्तना कहा है । यद्यपि वर्तन भी पर्यायरूप मतएव वह भी व्यवहार काल है, लेकिन उससे लोक व्यवहार नहीं बन रहा है । एक समयके वर्तनसे लोकव्यवहार नहीं बनता, इस कारण वर्तनाको तो निश्चय कालका लक्षण कहा है और फिर परत्व अपरत्व आदिक ये व्यवहारकालके लक्षण कहे गए हैं । समय मुहूर्त प्रहर रात दिन महीना सम्बत्सर आदिक व्यवहार भी लोकमे प्रसिद्ध हैं, उनसे भी कालद्रव्यकी सिद्धि होती है । इस तरह जो कालद्रव्य कतई नहीं मानते उन्हें भी समझ लेना चाहिये कि कालद्रव्यके कारण बिना परिणामन नहीं हो पाता है और जो कालद्रव्यको एक नित्य निरवयव सर्वव्यापक मानते हैं उन्हें भी जान लेना चाहिये कि कालद्रव्यको एक माननेपर अतीत भविष्य परत्व अपरत्व आदिक व्यवहार नहीं बन सकते । इसी तरह नित्य निरवयव व्यापक माननेपर भी यह कालभेद नहीं हो सकता है । इससे कालद्रव्य मुख्य है और रत्नराशिवत् प्रति आकाश प्रदेशमे अनादि अतन्त अवस्थित हैं । उनका जो समय—समयरूप परिणामन होता है उन समय परिणामनोका जो समूह है उस समूहमे घड़ी, पल, दिन, माह, वर्ष आदिक भेद बनाये जाते हैं ।

सामान्यविशेषात्मक प्रमेय स्वरूपके विरोधमें अनेक प्रमेय जातियों की कल्पना—प्रकरण यहाँ यह चले रहा था कि प्रमाणका विषय क्या होता है इस न्याय ग्रन्थमे प्रमाणके स्वरूपका वर्णन है । प्रमाणके स्वरूपका भेदोका प्रभेदोका सयुक्तिक वर्णन करनेके बाद अन्तमे यह प्रश्न रह गया था कि प्रमाणका विषय क्या होता है ? कुछ और विषय रह गए हैं कि प्रमाणका फल क्या होता है । उनका वर्णन भागे किया जायगा । यहाँ विषय बताया जा रहा है सामान्यविशेषात्मक पदार्थ । यह बात सुनकर विशेषवादके सिद्धान्तमे आस्था रखने वाले लोग बोल उठे कि सामान्य और विशेष तो स्वयं अलग पदार्थ हैं । वे स्वयं प्रमेय हैं सामान्य विशेषात्मक पदार्थ फिर प्रमेय कैसे बने ? पदार्थ भी जुदा है, सामान्य भी जुदा है, विशेष भी जुदा है । जब सामान्य विशेष जुदे मान लिए गए तब द्रव्य गुण क्रियाको भी जुदा निरखना पड़ा विशेषवादमे क्योंकि यदि जुदा नहीं निरखते, द्रव्य गुणात्मक हो गया तो सामान्य

विशेषात्मकताकी बात बन जायगी । पदार्थ यदि क्रियात्मक है क्रिया, कर्म पदार्थका है, द्रव्यकी ही उस समयका स्वरूप है तो फिर सामान्य विशेषात्मकता आ बैठेगी । मुश्किल तो इस जगह शकाकारकी सामान्यविशेषात्मक पदार्थ न माननेके लिए है । तो जब सामान्य भ्रमण रहा, विशेष भ्रमण रहा, द्रव्य, गुण, कर्म भी भ्रमण रहे तो भ्रमण इन ५ पदार्थोंके अत्यन्त प्रथक् रहनेपर व्यवस्था तो न बनेगी । इनका भेद होना चाहिए । द्रव्यमे गुण बसा है । द्रव्यमे क्रिया होती है, द्रव्यमे सामान्य धर्म भी देखा जाता है जिससे कि यह इसके समान है, यह व्यवहार बनता है । द्रव्यमे विशेष भी देखा जाता है यह इससे विलक्षण है जैसे गावसे निराली है । तो अब एक पदार्थमे ये सब बातें नजर आती हैं तो उसका फिर उत्तर क्या होगा ? तो उस उत्तरके लिए समवाय मानना पड़ा कि हैं तो ये सब पाँचों भिन्न-भिन्न भ्रमण इनका समवाय सम्बन्ध होता है । जिनमे द्रव्य द्रव्यका तो संयोग सम्बन्ध है वहाँ समवाय नहीं जलता, बाकी द्रव्यमे गुण कर्म सामान्य विशेष ये सब समवाय सम्बन्धसे रहते हैं, इस तरह सामान्य विशेषात्मकताके विरोधमे ये ६ प्रकारके पदार्थ जो वैशेषिकको मानने पड़े उनमेसे यहाँ द्रव्य नामक प्रथम पदार्थके विषयमे बात चल रही है जिस प्रकार पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, कालका स्वरूप माना है वह चटित नहीं होता, और है ये सब द्रव्य, किन्तु पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु तो परस्पर उपादान उपादेय भाव होनेसे एक जातिमे हैं । और, उस जातिकी नाम है पुद्गल । आकाश एक नित्य निरवयव सिद्ध नहीं होता आकाश एक है अखण्ड है और सर्व व्यापी है, पर अखण्ड होनेपर भी सावयव है, इसी प्रकार काय द्रव्य भी नित्य एक निरवयव सर्वव्यापी सिद्ध नहीं होता । काल एक नहीं है यह बात कही गई । काल नित्य ही नहीं है, नित्यानित्यात्मक है, काल व्यापक नहीं है, वह एक प्रदेशी है । हाँ उसे निरवयव कह सकते हैं । जब काल एक प्रदेशी ही है तो वह निरश हो गया । तो इस प्रकार विशेषवादमें सम्भव काल द्रव्यकी सिद्धि नहीं होती ।

दिशानामक द्रव्य सिद्ध करनेकी आरेका—दिशा भी कोई द्रव्य नहीं है । दिशाकी सत्ता सिद्ध करनेमे कोई प्रमाण नहीं मिलता । शकाकार कहता है कि दिशाबोका सिद्ध करने वाला प्रमाण है, आगम है, युक्तियाँ भी प्रमाण बनेंगी । वैशेषिक सिद्धान्तके आगममें कहा है कि भूत पदार्थोंमे ही भूत पदार्थोंकी अवधि करके जो ये १० प्रकारके प्रत्यय होते हैं कि कुछ पूर्वसे हैं, कुछ पश्चिमसे, कुछ दक्षिणसे और कुछ उत्तरसे, कुछ ईशानसे, कुछ आग्नेयसे, कुछ वायव्यसे तथा कुछ ऊर्ध्वसे और कुछ अधःसे हैं । तो जिन दिशाओंके सम्बन्धमे यह प्रसिद्ध व्यवहार है कि १० दिशायें होती हैं उन दिशाओंका कैसे खण्डन किया जा सकता ? दिशायें १० हैं । तो जिनमे सख्या भी बताई गई है, सख्यावान चीज तो सत् हुमा करती है । यदि दिशायें वास्तवमें कुछ नहीं होती, कल्पना ही होती तो उसकी सख्या नहीं बन सकती थी । दिशाओंकी सख्या बन रही, यह बात जबरदस्त प्रमाण है कि दिशायें कोई वास्तविक चीज हैं ।

और, दिशाभोका चिन्ह बताया गया है कि 'यहाँसे यह' है। जितने भी ये व्यवहार चलते कि यहाँसे इतना आगे यह है, यहाँसे पूरबमें दो योजन वह गोव है आदिक जो यहाँसे वह, यहाँसे वह, इस तरहका जो प्रत्यय होता है उस चिन्हसे समझा जाता है दिशा। जैसे आकाशका लिङ्ग शब्द है, कालका लिंग पर अपर आदिक प्रत्यय है। तो दिशाभोका लिंग यहाँसे यहाँ, चरे-परे, इस प्रकारका जो बोध होता है वह दिशाभोका चिन्ह है।

अन्य द्रव्योसे भिन्न दिग्द्रव्यके सिद्ध करनेके लिये शङ्काकारकी आशंका शकाकार कह रहा है कि दिशाभोका चिन्ह यह प्रत्यय है जो यह बोध होता है कि यह इससे पूर्वमें है, यह इससे दक्षिणमें है, इस तरहका जो प्रत्यय है वह दिशाभोका लिङ्ग है। और, जब दिशाभोका लिंग सिद्ध हो गया तो दिशा नामका द्रव्य अन्य है याने द्रव्योसे भिन्न है। तथा 'दिशायें हैं' इस प्रकारका व्यवहार करना योग्य है, क्योंकि उनमें पूर्व, दक्षिण आदिक प्रत्यय हुआ करते हैं। जो दिग्द्रव्यसे इतर पदार्थोंसे भिन्न नहीं है वे पूर्वादि प्रत्यय लिंग भी नहीं हैं। जैसे पृथ्वी आदिक और ये पूर्वादि प्रत्यय कारणक है इस कारण दिशा नामका द्रव्य अन्य द्रव्योसे जुदा है। और भी देखिये ! ये पूर्व दक्षिण पश्चिम आदिकके ज्ञान हो रहे हैं। ये अहेतुक तो हैं नहीं, इनका कोई निमित्त न हो और पूर्व दक्षिण आदिक ज्ञान करते, ऐसा कोई मान सकता नहीं, क्योंकि जब यह ज्ञान कादाचित्क है, सो पूर्वादि दिशाभोका जो बोध है, यह कादाचित्क होनेसे सहेतुक ही है और यह भी नहीं कह सकते कि चलो रहा आवे, निमित्तिक लेकिन आकाश आदिक साधारण चीज निमित्त है। यह यो नहीं कह सकते कि आकाश आदिकके आलम्बनसे जो प्रत्यय होता है उस प्रत्ययसे यह विशिष्ट प्रत्यय है। पूर्व दक्षिण पश्चिम आदिक दिशाभो सम्बन्धी ज्ञान यह विशिष्ट ज्ञान है। तो जो विशिष्ट ज्ञान होता है वह साधारण निमित्त वाला नहीं है। यह भी नहीं कह सकते कि वह विशिष्ट कारण मूर्तद्रव्य हो जायगा। गाँवकी रचना, पर्वतकी रचना, नदी आदि पंढी हुई हैं ये सब मूर्तद्रव्य हैं, इनकी अपेक्षासे दिशाभोका ज्ञान कर लिया जायगा। इस पहाड़से अमुक पहाड़ पश्चिममें है आदिक, मूर्त द्रव्योके निमित्तसे पूर्वादि दिशाभोका ज्ञान हो जायगा। शकाकार ही कहना जा रहा है कि यह भी बात नहीं कह सकते, क्योंकि मूर्त द्रव्योकी अपेक्षाके निमित्तसे यदि पूर्व पश्चिम आदिकका ज्ञान माना जाय तो वे परस्पर आश्रयरूप हो गए। इस पहाड़की अपेक्षा नदी पश्चिममें है, उस नदीकी अपेक्षा पहाड़ पूर्वमें है, तो अब दोनोंमें परस्पर आश्रय होगया अर्थात् एक वस्तुमें पूर्वपना सिद्ध करनेपर उसकी अपेक्षा औरको पश्चिम सिद्ध करें औरको पश्चिम सिद्ध करनेपर अन्यमें पूर्वपना सिद्ध होगा तो इस तरह उनमें पूर्व आदिकका ज्ञान परस्पराश्रित हो गया। तो इसका अर्थ यह है कि अमलमें दोनों ही प्रत्यय नहीं हो सकते। इस कारण जब पूर्व दक्षिण आदिक प्रत्ययोका कोई निमित्त सम्भव नहीं है तो ये सब दिशायें हैं।

पूर्वादि दिशाबोके प्रत्ययसे दिग्द्रव्य सिद्ध करनेका शकाकार द्वारा अनुमान—ये सब पूर्व दक्षिण आदिक ज्ञान दिशाबोस ही होते हैं यह अनुमान प्रमाण-भूत बन जाता है, इसका अनुमान प्रयोग भी है यह कि ये जो पूर्वापर आदिक ज्ञान हो रहे हैं ये मूर्त द्रव्योसे भिन्न किन्हीं पदार्थोंके निमित्तसे हो २३ हैं, क्योंकि मूर्त द्रव्य सम्बन्धी प्रत्ययसे विलक्षण है यह प्रत्यय । जैसे सुख आदिकका ज्ञान । सुख आदिकका ज्ञान मूर्त द्रव्यसे भिन्न किसी अन्य पदार्थके निमित्तसे होता है क्योंकि सुख आदिकका ज्ञान मूर्त द्रव्य सम्बन्धी ज्ञानसे भिन्न ज्ञान है, जैसे कि चटाई चौकी आदिक मूर्त द्रव्यो का ज्ञान किया जाता है, एक वह ज्ञान । और किसी सुखका अनुभव किया जाता है एक वह ज्ञान । इन दोनोंमें अन्तर है । चूँकि चटाई आदिकका ज्ञान तो मूर्त पदार्थ निमित्तक है, पर सुखका जो ज्ञान है वह मूर्त द्रव्यसे अतिरिक्त आत्म द्रव्य निवन्धनक है । तो इसी प्रकार जो पर्वत नदी आदिक मूर्त द्रव्योमें जो प्रत्यय होता है वह भिन्न जातिका प्रत्यय है । और जो पूर्व दक्षिण दिशा रूपसे प्रत्यय होता है वह विलक्षण है। इस तरह दिशा नामक द्रव्य सिद्ध है और वह दिशा द्रव्य विभु है, सर्वव्यापक है, एक है नित्य है और निरवयव है । यहाँ कोई यह सदेह न करे कि जब दिशा एक ही है द्रव्य, तो पूर्व दक्षिण पश्चिम आदिक व्यवहार कैसे बन बैठे ? जो बन बैठे कि सूर्य भगवान जब मेरुकी प्रदक्षिणा दे रहा है, तो सूर्यका लोकपालके द्वारा ग्रहण किए गए दिशाके प्रवेशका संयोग होता है । सूर्यका लोकपालके द्वारा अभिकृत दिशाओके क्षेत्रका संयोग हो जानेसे पूर्व दक्षिण पश्चिम आदिक भेद बन गए । वस्तुतः तो दिशा नामका द्रव्य भेद रहित है । इस प्रकार शकाकारने दिशा नामक द्रव्य सब द्रव्योसे भिन्न सिद्ध किया ।

सूर्यादियादिवश आकाशप्रदेशश्रेणियोंमें पूर्वादि दिशाकी कल्पना—अब उक्त शकाओके समाधानमें कहते हैं । दिशाओकी द्रव्य सिद्ध करनेके लिए जो कुछ भी शकाकारने कहा है वह सब विपरीत कथन है । देखिये पूर्व दक्षिण पश्चिम आदिक जो ज्ञान होते हैं वे सब ज्ञान आकाश हेतुक हैं । कहीं दिशा नामका एक द्रव्य अलग हो और उसके कारणसे ज्ञान बनता हो सो बात नहीं । वे सब ज्ञान आकाश हेतुक होने से आकाशसे भिन्न दिशा नामक कोई द्रव्य सिद्ध नहीं होता । आकाशके प्रदेश श्रेणियों में ही सूर्यके उदय आदिकके वशसे पूर्व पश्चिम आदिक दिशाओके व्यवहारकी उत्पत्ति होती है । यद्यपि आकाश एक है लेकिन आकाश निरवयव तो नहीं है, सावयव है, अनन्त प्रदेशी है और इसी कारण सूर्यके उदय आदिकके वशसे उन आकाश श्रेणियों में पूर्व आदिक दिशाओके व्यवहारकी उत्पत्ति बन जाती है इसी कारण दिशाओकी निर्हेतुक भी नहीं कह सकते । और, न यह कह सकते कि किसी सामान्य पदार्थके निमित्तसे पूर्व आदिक दिशाओका ज्ञान होता है । जिन आकाश प्रदेशोंमें सूर्यका उदय होता है वह तो है पूर्व दिशा । जिन आकाश प्रदेशोंमें सूर्यका अस्त होता है, वह है पश्चिम दिशा । अब सूर्यादियवाली पूर्व दिशाकी ओर मुह करके खड़े हो तो उसका

दक्षिण हाथ जिस ओर हो वह है दक्षिण दिशा, शेष बचे हुए बायें हाथकी ओर है, उत्तर दिशा तो ये आकाश प्रदेश श्रेणियोंमे ही सूर्योदय आदिकके वशसे पूर्व आदिक दिशाओका प्रत्यय होता है । तो जब आकाश प्रदेश लक्षण रूप पूर्व आदिक दिशाओके सम्बन्धमे मूर्त द्रव्योमे पूर्व पश्चिम आदिक प्रत्यय विशेष होने लगे, अर्थात् यह पर्वत पूर्व दिशामे है तो यह आकाशप्रदेशश्रेणीरूप जो पूर्व दिशा है उसमें वह पर्वत है इस पूर्व-को पूर्वमे कहते हैं । तो मूर्त द्रव्योमे पूर्व पश्चिम आदिक प्रत्यय विशेषकी उत्पत्ति आकाशप्रदेशलक्षण भूत दिशाओके सम्बन्धसे है इस कारण यह दोष नहीं दे सकते कि परस्पर अपेक्षा लेकर मूर्त द्रव्य ही यदि पूर्व पश्चिम आदिक दिशाओके ज्ञानके कारण बन गए तो परस्पराश्रित हो जायेंगे अर्थात् एक का जब पूर्व सिद्ध न हुआ तो दूसरेका पश्चिम सिद्ध न होगा । इस तरहसे इतरेतराश्रय दोष होनेसे दोनोका ही अभाव हो जायगा, यह दोष नहीं दे सकते क्योंकि केवल मूर्त द्रव्यके कारण ही पूर्व पश्चिमका ज्ञान नहीं हो रहा, किन्तु ये मूर्त पदार्थ आकाशप्रदेश लक्षण पश्चिम आदिक दिशामे रह रहे हैं इससे उन द्रव्योके पूर्व पश्चिम आदिकका ज्ञान होता है और वह दिशा है क्या ? आकाशकी प्रदेश श्रेणियाँ । तो इस तरह आकाश प्रदेशपत्ति हेतुक होनेसे पूर्वापर आदिक प्रत्यय किसी दिशा नामक द्रव्यके कारण हुए यह बात सिद्ध नहीं होती ।

आकाशप्रदेशपत्तियोंमें पूर्वादिव्यवहारके कारणके प्रश्नकी असंगतता अथ शंकाकार कहता है कि तुमने यह तो निश्चय कर दिया कि आकाशप्रदेशश्रेणियोंके निमित्तसे पूर्व पश्चिम आदिक व्यवहार हो रहा है पर यह तो बताओ कि उन आकाशप्रदेशश्रेणियोंमे पूर्व पश्चिम आदिक व्यवहार कैसे बने ? पूर्व आदिक दिशाओका ज्ञान तो आकाशके कारण बता दिया । अब आकाशमे जो पूर्वत्व, पश्चिमत्वका ज्ञान होता है वह किस तरहसे सिद्ध होता है ? यदि कहो कि आकाशमे पूर्व पश्चिम आदिक का बोध स्वतः हो जायगा अपने ही स्वरूपसे हो लेगा तब तो पूर्व पश्चिम आदिकमें निवृत्तिके अभावका प्रसंग हो जायगा । अर्थात् यह दिशा पूर्व ही है, पश्चिम नहीं है, यह हठतासे नहीं कह सकते । जब आकाश प्रदेश श्रेणियोंमें स्वरूपसे ही पूर्व पश्चिम आदिक ज्ञान किया जाने लगा तो वहाँ यह निर्णय कैसे करेंगे कि यह प्रदेश श्रेणि पूर्व ही है, पश्चिम नहीं, सो वहाँ तब फिर अट गट पश्चिमको पूर्व कह देना चाहिए, पूर्वको पश्चिम कह देना चाहिए । तो कहा यदि कहो कि एक दूसरे की अपेक्षा पूर्व पश्चिम सिद्ध हो जायगा । आकाश प्रदेशकी इस ओर की श्रेणीकी अपेक्षा उसके सामने कि प्रदेश श्रेणी पश्चिम कह लायगी । इसकी अपेक्षा वह पूर्व कह लायेगा । इस तरह अन्योन्यापेक्षासे पूर्व पश्चिम आदिक सिद्ध करोगे तो इतरेतराश्रय दोष होनेसे दोनो ही प्रत्ययोका अभाव हो जायगा । इस कारण आकाश हेतुक पूर्व पश्चिम आदिकका ज्ञान नहीं होता, किन्तु दिग् द्रव्यके कारण पूर्व-पश्चिम आदिकका बोध होता है । समाधानमे कहते हैं कि इस तरहका जो प्रश्न किया गया है वह प्रश्न तो दिशाओके प्रदेश में भी किया जा सकता है । दिग् द्रव्यकी बजहसे मूर्त द्रव्योमे यह पूर्वमे है यह पश्चि-

करते हैं, यह भी किन्तु कर दिया तब उन दिशाओंमें प्रथम यह पूरा दिशा है, यह परिभाषा दिशा है, यह ज्ञान केन्द्र प्रथम ? यदि कहेंगे कि दिशाओं, पूर्व प्रादिक प्रथम स्वभावों ही सिद्ध हो जायेंगे । नो यह भी पूर्वार्ध प्रादिक प्रथम प्रत्यक्ष सिद्ध हो जाँते !

साक्षात्प्रदेशपक्षिणधन पूर्वादिदिशाके सम्बन्धसे सूर्येन्द्रियोंमें पूर्वादि व्यञ्जक-की उत्पत्ति — और ज्ञान (साक्षात्कार) यह कहा कि सूर्येन्द्रियोंमें प्रथम करके पूर्व दिशाओंमें ही यह ज्ञान पूरा दिशा है प्रादिक ज्ञान दिशा नामक द्रव्य कारणों होते हैं तो यह भी तो जन-भाव कि दिशाओंकी प्रथम कारण दिशाओंमें ही यह प्रथम पूरा दिशा है प्रादिक बाध फिर दिनों सम्बन्ध प्रमाण-निमित्तमे हागा नबोकि विविध प्रथम यह या और विविध प्रथम यह है, जैन कि सूर्येन्द्रियोंमें प्रथम के प्रकाश यह कहना है कि यह प्रथम प्रथम है, यह ज्ञान प्रथममें है । यों मूल द्रव्य की प्रथम करके उन मूल प्रमाण यह प्रथम प्रथम है, प्रादिक ज्ञान कि तो प्रथम प्रमाण कारण होता है और यह प्रथम प्रथम है दिशा नामक । तो यह दिशा के बाध भी यह प्रथम प्रथम है कि दिशाओंके प्रथमकी प्रथम करके उन दिशाओंके प्रथममें ही यह ज्ञान प्रथम है कि यह प्रथम पूर्व दिशा है तो उन दिशाओंके ज्ञानका कारण कोई प्रथम प्रथम मानो, बबोकि यह भी एक विविध ज्ञान है और यदि प्रथम प्रथम मान मान तो प्रथम प्रथम दोष हागा, फिर उसमें दिशाओंके प्रथमकी प्रथम प्रथम मानो । इस तरह कहीं भी टिकाव न होगा । यदि कहें कि दिशाओंमें स्वभाव ही पूरा और प्रादिक प्रथमकी सिद्ध हो जायेंगे । तो देखा ! यह ज्ञान ही इन १ ज्ञान प्रथम-निमित्त दोष ही गया । सुझावा प्रयोग या कि पूर्वार्ध प्रादिक प्रथम मूल द्रव्यसे प्रथम प्रथम प्रथम कारण है नबोकि विविध प्रथम होनेमें । तो यह दे-तो । दिशाओंमें यह प्रथम प्रथम है, यह प्रथम प्रथम है ऐसा विविध प्रथम तो ही गया । प्रथम प्रथम कारण नबो माना तो सुझावा ठीक प्रथम प्रथम ही गया । इससे दिशा नामक द्रव्यकी सिद्ध नहीं हो सकती । तो उसमें यह प्रथम देना कि साक्षात्पक्षिण पूर्व प्रादिक दिशाओंका ज्ञान माना जाय तो उनमें निमित्त न रहना चाहिए कि यह पूर्व ही है प्रथम नहीं है, ऐसे निमित्तके प्रथमके प्रथम दोष भी नहीं दे सकते । निमित्त यह है कि दिशा नामका कोई प्रथम ही या उदाहरणप्रयोग करता हो, जिसमें प्रथम ही, ऐसा कुछ भी प्रथम नहीं है । साक्षात् प्रथम ही मूल प्रथम प्रथमके निमित्तसे पूर्व प्रथम प्रादिका व्यवहार होता है ।

मेरुप्रवक्षिणागत सूर्यके सम्बन्धसे साक्षात् प्रदेशपक्षिणधन, पूर्वादि-दिशाओंका व्यवहार — साक्षात्कारने जो यह कहा कि मेरुकी प्रवक्षिणा देने वाले सूर्य का दिशाओंमें सम्बन्ध होनेके कारण पूरा प्रादिक व्यवहार जन-जाते हैं, तो यों बात दिशा प्रथम ही वैधनी नहीं, किन्तु साक्षात् प्रदेश पक्षिणधन यह व्यवहार प्रथम जन

विषय भाग

॥ ३३६

जाता है, अर्थात् मेरुकी प्रदक्षिणा देते हुए सूर्यका आकाश प्रदेश पंक्तियोंमें सम्बन्ध होता है सो उसके पूर्वोत्तर (उदय अस्त) सम्बन्धके कारण पूर्व, पश्चिम आदिक दिशाओं का व्यवहार जनता है। तो सो दिग् द्रव्यकी कल्पना करना व्यर्थ है। आकाश प्रदेश पंक्तियोंमें ही सूर्यके उदय और अस्तके सम्बन्धसे पूर्व आदिक दिशाओंका व्यवहार होता है। और दिशा द्रव्य न होकर भी फिर भी एक कल्पना करके उसकी व्यवस्था बनाते हो तो फिर यो देश द्रव्यकी भी कल्पना कर डालना चाहिये। जैसे कि दिशाओंमें यह व्यवहार होता है कि यह पूर्व, दिशा है, यह पश्चिम है। इसी प्रकार देशमें भी तो यह कल्पना होती है कि यह इससे पूर्व है, यह इससे पश्चिम है, यह इससे उत्तर है, यह इससे दक्षिण है। यो यो देश द्रव्यकी भी कल्पना कर देता चाहिये और कल्पना कर डालें, कि यदि देश द्रव्य न होता तो यह इससे पूर्व, देश है, आदिक प्रत्यय कैसे बनते, तो यह इससे पूर्व देश है, इस प्रत्ययकी विलक्षणता मानकर देश द्रव्यकी भी कल्पना कर डालना चाहिये। जब देश भी द्रव्य मान लीगे तब द्रव्य ६ होता है इस सङ्ख्याका विघात हो जायगा। यदि कहोगे कि पृथ्वी आदिक ही देश द्रव्य कहलाते हैं तो यह बात असत्य है, क्योंकि पृथ्वी आदिकमें तो पृथ्वी आदिकका ही ज्ञान जनता है। उसमें यह इससे पूर्व देश है इस प्रकारका प्रत्यय नहीं बनता, केवल यह ही ज्ञान हो जायगा कि यह पृथ्वी है और उस पृथ्वीका आकार रूप रस आदिक ये भी ज्ञान लिये जायेंगे, पर यह देश इससे पूर्व है इस प्रकारका बोध पृथ्वीके सम्बन्ध नहीं रहता किन्तु देश द्रव्यका सम्बन्ध रहता है। यो सोचकर देश द्रव्य मान लिया जायगा और फिर १० द्रव्य बतलेंगे। यदि कहो कि पृथ्वी आदिकके पूर्व देश आदिकका ज्ञान पूर्व आदि दिशाओंके द्वारा किया गया है तो वही ही पूर्वादि आकाश द्वारा पूर्वादि दिशाओंका प्रत्यय हो जावे फिर दिशा द्रव्यकी कल्पना करना व्यर्थ है। शकारकारक यहाँ यह अस्मिन्मत हो रहा है कि देशमें जो यह इससे पूर्व है ऐसा प्रत्यय होता है तो उस प्रत्ययका आधार तो रहा पृथ्वी, ग्राम, नगर, पर्वत आदिक और उनमें जो पूर्वत्व अपरत्वका ज्ञान होता है वह पूर्व पश्चिम आदिक दिशाओंके द्वारा किया गया है। इस शकारके समाधानमें कहते हैं कि तब तो यह ही सोचा मान लेना चाहिए कि पूर्व पश्चिम आदिक आकाश कृत वे पूर्व आदिक प्रत्यय हैं इस कारण पूर्व आदिक दिशा द्रव्य नहीं हैं। इसी सब यह भूत द्रव्योंमें ही कल्पना कि यह इससे पूर्व है यह इससे पश्चिममें है लेकिन इसका कारण है आकाश प्रदेश पंक्तियों और उस आकाश प्रदेश पंक्तिोंका पूर्व पश्चिम आदिक के बोधका कारण है सूर्यका उदय और अस्त होना। इस तरह दिशा नामका द्रव्य गुण भलम द्रव्य नहीं है, उसका सत्त्व नहीं है, केवल सूर्यके उदय अस्तमें भेदसे पूर्व आदिक दिशाये मान ली गई हैं।

१. आकाश प्रदेश पंक्तिकल्पनाकी सार्थकता—अवशकारक कहता है कि इसी तरहसे तो अर्थात् जैसे यह मान लिया समाधानकारने कि सूर्यके उदय अस्त आदिककी वजहसे आकाश प्रदेश पंक्तियोंमें ही पूर्व आदिक प्रत्यय बनते हैं तो इस

माननेकी तरह सीधा यह ही क्यों नहीं मान लिया जाता कि सूर्यके उदय अस्तकी वजह से पृथ्वी आदिकमें ही पूर्व पश्चिम आदिक ज्ञान कर लिए जाते हैं। फिर तो आकाश प्रदेश श्रेणियोंकी कल्पना भी अनर्थक हो गया। सूर्यके उदय अस्तके सम्बन्धसे जा पर्वत ग्राम आदिक पूर्त पृथ्वी पदार्थ हैं उनमें ही पूर्व पश्चिम आदिककी कल्पना बन जायगी। आकाश प्रदेश पत्तियोंकी कल्पना करना फिर व्यर्थ है। उत्तरमें कहते हैं कि यह कथन सही नहीं है। पूर्व आदिक दिशाओंमें ये पर्वत नगर आदिक पाये जाते हैं इस प्रकारका आधार भाष्य व्यवहार पाया जा रहा है। इस व्यवहारसे यह सिद्ध होता है कि पृथ्वी आदिकका आधारभूत आकाश प्रदेश श्रेणियाँ हैं। सभी लोगोंको ऐसा प्रत्यक्ष हुआ करता है कि यह नगर पूर्व दिशामें है, समुद्र पश्चिम दिशामें है, तो यहाँ व्यवहारमें दिशायें तो हुई आधार और ग्राम नगर आदिक हुए भाष्य'। अब यहाँ यह विचार करनेकी बात है कि उनका जो आधार हैं दिशायें एक सूर्यके उदय अस्तसे निर्णीतकी गईं। आकाशकी प्रदेश पत्तियाँ है इस कारण आकाश प्रदेश पत्तियोंकी कल्पना सार्थक है। और, आकाश भी है कुछ और उसकी प्रदेश श्रेणियाँ भी हैं कुछ। यह बात प्रमाणसे सिद्ध कर ही दी गई है। आकाश नामक कोई द्रव्य है क्योंकि प्रत्यक्ष समस्त पदार्थोंका अवगाह अव्यय बन नहीं सकता था। समस्त द्रव्योंके अवगाहकी उपपत्ति होनेसे आकाशकी सिद्धि है और आकाशके रहनेसे। जो पदार्थ पूर्व दिशामें रह रहा है वह वहाँ ही है, सर्वत्र नहीं है। दूसरा पदार्थ पश्चिम दिशामें रह रहा है वह वही है, अन्यत्र नहीं है। यदि आकाशके अवयव न माने जायें तब समस्त पदार्थ एक ही जगह अवस्थित हो जायेंगे यह दोष आवेगा। अतः पदार्थोंका भिन्न-भिन्न स्थानोंमें जो ठहर ना हो रहा है वह आकाशके अवयवोंकी सिद्धि कर रहा है। आकाशके किसी अवयवमें विन्मयाचल है किसी अवयवमें हिमालय है तो जो पदार्थोंका भिन्न-भिन्न देशमें अवस्थान सिद्ध हो जाता है। तो यहाँ तक यह बात सिद्ध हुई कि दिशा कोई भ्रम द्रव्य नहीं है किन्तु सूर्यके उदय अस्तके कारण आकाश प्रदेश पत्तियोंमें ही दिशाका व्यवहार किया जाता है। जिन आकाशके अवयवोंमें सूर्योदय होता है वह तो है पूर्व दिशा और जहाँ अस्त होता है वह है पश्चिम। पूर्वानिष्ठ पुरुषका जिस ओर दक्षिण हस्त है वह है दक्षिण दिशा और जिस ओर वाम हस्त है वह है उत्तर दिशा। अब पूर्व और दक्षिण दिशाके बीचका जो भाग है वह है नेत्रत दिशा और दक्षिण पश्चिमके बीचका जो भाग है वह है आग्नेय दिशा। पश्चिम और उत्तर दिशाके बीचका जो भाग है वह है वायव्य दिशा और उत्तर पूर्वकी दिशाके बीचका जो भाग है वह है ईशान दिशा। जहाँ हम सब लोग ठहरे हैं इससे ऊपर ऊर्ध्व दिशा है और नीचे अधो दिशा है। तो इन १० दिशाओंकी इस तरह कल्पनावश आकाश प्रदेश पत्तियोंमें उपपत्ति होती है। दिशा नामका जो द्रव्य हो यह सिद्ध नहीं होता और फिर उस दिशामें यह कल्पना बनी कि दिशा नामका पदार्थ एक है, तिर्य है, एक है, सर्व व्यापक है, यह तो और भी बेतुकी कल्पना है। इस तरह विशेषवादमें माना गया दिग् नामका द्रव्य भी सिद्ध

नहीं होता है ।

प्रमाणविषयभूत प्रमेयके स्वरूपकी चर्चामें विशेषवादकी भीमासा —
प्रकरणमें यह बताया जा रहा है कि प्रमाणका विषय क्या है । इस न्याय ग्रन्थमें
प्रमाणके स्वरूप विषय और फलकी चर्चा की गई है । प्रमाण कहते हैं ज्ञानको सम्यक्
जाननेका नाम प्रमाण है ' जो स्व और परपदार्थका निश्चय कराये उसे प्रमाण ज्ञान
कहते हैं । स्व और पर अर्थका निश्चय करने वाला ज्ञान इस कारण प्रमाण है कि उस
ज्ञानमें ही यह सामर्थ्य है कि हितकी प्राप्ति कराये और अहितकारीका परिहार कराये ।
ज्ञानमें जैसे परको प्रतिभासने का सामर्थ्य है इसी प्रकार अपने ही स्वरूपके कारण
अपनेको भी प्रतिभासने की सामर्थ्य है । जैसे कि दीपक अपना भी प्रकाश करता है
और परका भी प्रकाश करता है इसी तरह ज्ञान स्वयंका भी निरूपण रखता है और पर
पदार्थका भी निरूपण करता है । उस ज्ञानके दो प्रकार होते हैं । प्रत्यक्ष और परोक्ष ।
जो विशद हो सो प्रत्यक्ष होता, और जो स्पष्ट न हो सो परोक्ष है । प्रत्यक्ष ज्ञान दो
प्रकारके होते हैं — एक सांख्यव्याहारिक प्रत्यक्ष और दूसरा पारमार्थिक प्रत्यक्ष । सांख्य-
व्याहारिक प्रत्यक्ष तो इन्द्रियबलीन होनेके कारण वस्तुतः परोक्ष ही है, लेकिन उसमें
एकदेश विशदता होती है इस कारण उसे सांख्यव्याहारिक प्रत्यक्षमें अन्तर्गत किया है ।
पारमार्थिक प्रत्यक्षके तीन भेद हैं—अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान । इनमें
से केवलज्ञान तो सम्पूर्ण ज्ञान है और अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान ये विकल प्रत्यक्ष
कहलाते हैं । परोक्षज्ञान, स्मृतिप्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम ये पाँच भेद
कहे गए हैं । इन सबका विधिवत् स्वरूप बताया गया है । स्वरूप व्यवस्था बतानेके
बाद जब स्व और अपूर्ण अर्थके सम्बन्धमें विचार चलाया गया कि जिन स्व और
अपूर्व अर्थको प्रमाण विषयभूत करता है वह विषयभूत पदार्थ किस प्रकारका है ?
तो उत्तर दिया गया कि प्रमाणका विषय याने प्रमेय सामान्यविशेष-ममक है । स्याद्वाद
सिद्धान्त में व्यवहारदृष्टिसे धर्मको धर्मपि भिन्न बताया गया है, केवल प्रतिपादन और
समझानेके प्रसंगमें ही भेद करनेकी आज्ञा दी गई है और यत्र धर्म धर्मपि भिन्न सजा
स्वरूपसे बनता है, इतने मात्रसे धर्म कोई स्वतन्त्र सत् हो जय, धर्म स्वतन्त्र सत् हो
यह बात नहीं बनती, किन्तु एकान्तवादमें या तो अभेद किया है तो इस तरह कि
समस्त विश्व एकरूप है । उनमें भेद किया है तो इस तरह कि धर्म धर्मपि धर्म
धर्मियोंमें अस्पष्ट भेद डाला गया है । तो प्रकरणमें भेदभाव पद्धतिसे पदार्थों की व्यव-
स्थाकी शता की गई थी कि प्रमाणके विषयभूत प्रमेय ६ जातिके हैं—द्रव्य, गुण
कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय । सामान्य विशेष भी पदार्थसे अलग करके स्वतन्त्र
मान लिए गए हैं । उनमें द्रव्य १ प्रकारके बताये गए—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु,
आकाश, काल, दिशा, आत्मा और मन । इन १ प्रकारके द्रव्योंमें से पहिले ७ प्रकारके
द्रव्योंके सम्बन्धमें विचार किया गया और उनमें दिशा तो कोई सत् ही नहीं सिद्ध
होती । पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु ये सत् तो सिद्ध होते हैं, किन्तु पृथक पृथक जातिके

पदार्थ सिद्ध नहीं होते, ये पुद्गल द्रव्य ही कहलाते हैं । आकाश द्रव्य है लेकिन वह निरवयव और शब्दलिङ्ग नहीं है, कासद्रव्य है लेकिन वह एक निश्चय सर्व व्यापक नहीं है । इस तरह ७ द्रव्योंके सम्बन्धमें विचार किया गया । अब आत्मा और मन इन दो द्रव्योंके सम्बन्धमें तथा शेष गुण, कम, सामान्य, विशेष, समवायके सम्बन्धमें विचार किया जायगा ।

